lumière & vie

Entretien :
Jean-Baptiste HUMBERT

Dossier :
Isaïe

Position :
Pour ou contre les OGM ?
R. MACHE

avril - juin 2008

278

ISSN 0024-7359

lumière & vie

avril - juin 2008 - tome LVII - 2

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2007 :

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← **JD,** *Le prophète*, 2008, photographie numérique.

• Avant d'ouvrir notre dossier sur Isaïe, nous avons voulu interroger un archéologue de terrain, qui travaille depuis trente-cinq années à l'École Biblique et archéologique de Jérusalem. Nous découvrons ainsi la passion de **Jean-Baptiste HUMBERT** pour une discipline qui met en contact avec les premières grandes expressions du sacré et qui permet aussi une meilleure intelligence de la culture qui a vu surgir l'Écriture. Loin d'atténuer le souffle de ces textes inspirés, l'archéologie leur donne chair. Et sur cette terre encore déchirée par la violence humaine, on ne cherche pas des vestiges sans rencontrer des hommes blessés et garder vive l'espérance du Royaume.

• Cette espérance est au cœur des prophéties du livre d'**ISAÏE**. Un des livres les plus longs de l'Ancien Testament, et dont l'exégèse révèle la complexité. Marc LEROY permet d'entrer dans une meilleure intelligence de ce texte, en présentant les étapes et les divers contextes historiques supposés de sa rédaction, selon l'exégèse classique et commune depuis la fin du XIX[e] siècle. Il évoque aussi la tendance de l'exégèse anglo-saxonne récente à une lecture globale, où le livre est reçu comme un tout.

Cette question de la réception de ces divers textes réunis en un seul et sous l'unique dénomination d'Isaïe renvoie à la question de la canonicité. Lorsque se fixe le canon des Écritures, c'est-à-dire lorsque la communauté des croyants recueille et conserve comme saints pour être proclamés et médités ses livres, quelque chose de sa foi est ressaisi, délimité, et transmis aux générations futures.

L'enjeu d'une telle entreprise de « canonisation » de plusieurs textes en un seul livre, comme le souligne Olivier RIAUDEL, c'est d'introduire dans le texte même une dynamique d'interprétation, et de ne pas figer en une seule doctrine trop simple l'articulation de la liberté et de l'histoire, de ne pas réduire à une seule figure la perception de l'action de Dieu.

Contrairement à une idée trop simple de la révélation, la figure du Dieu unique a mis du temps à s'imposer à l'esprit des hébreux. Adrian SCHENKER montre ici combien le texte même d'Isaïe reflète le processus d'émergence du monothéisme : avant de croire qu'il n'y a qu'un seul Dieu, les hébreux croient que leur Dieu est au-dessus de tous les autres dieux des nations, que ce Dieu a procédé lui-même au partage des divinités, et que le privilège et le devoir sacré d'Israël est de servir le Dieu au-dessus de tous les dieux. Il s'agit d'un monothéisme de transcendance, pas encore d'un monothéisme d'existence.

Au demeurant, la foi en la transcendance de Dieu est bien éprouvée dans la vie de foi, quand le croyant est confronté aux malheurs de l'histoire, et à la décomposition de la puissance de Jérusalem. Si ces malheurs ne viennent pas de l'impuissance de Dieu, ils proviennent de l'infidélité d'Israël, de son aveuglement. Si Isaïe est bien un prophète de malheur, si l'acte même de sa prophétie suscite la révolte et l'endurcissement du peuple, c'est bien pour annoncer la puissance de salut de Dieu, qui relèvera Jérusalem de ses ruines. Jacques NIEUVIARTS souligne dans son portrait du prophète la force de cette espérance.

Mais le salut promis ne se réalise pas de manière magique. Il s'effectue au contraire en intégrant le tragique même de l'histoire, en dévoilant un sens caché et mystérieux de la souffrance de l'innocent et du juste. La figure du Serviteur souffrant renvoie naturellement le peuple juif en exil et persécuté à lui-même, et cette interprétation est habituelle dans la pensée juive, comme nous l'explique Edouard ROBBERECHTS à partir du commentaire exemplaire qu'en fit Isaac Abravanel.

Mais dès les premiers temps du christianisme, le Serviteur souffrant sera identifié à Jésus, Messie souffrant, prophète assassiné, par excellence juste persécuté, innocent condamné. C'est un des aspects qu'analyse avec finesse Hugues COUSIN dans sa recension des citations d'Isaïe dans le Nouveau Testament. À travers ce qui est omis, on peut percevoir la distanciation qui s'accomplit avec la lecture spontanément expiatoire des chants du Serviteur.

Mais l'utilisation d'Isaïe dans le Nouveau Testament dépasse largement les chapitres 52-53, tant le livre entier d'Isaïe renvoie à l'espérance du Messie. On parlera donc de l'accomplissement en Jésus des prophéties d'Isaïe. Philippe LEFEBVRE consacre à la prophétie d'Is 7,14 (la jeune femme – ou : la vierge – concevra) une analyse philologique et théologique fouillée qui ne décide pas, entre la vierge et la jeune femme, de l'identité de la mère de l'Emmanuel, mais invite à se laisser interroger par toutes les formes possibles du texte.

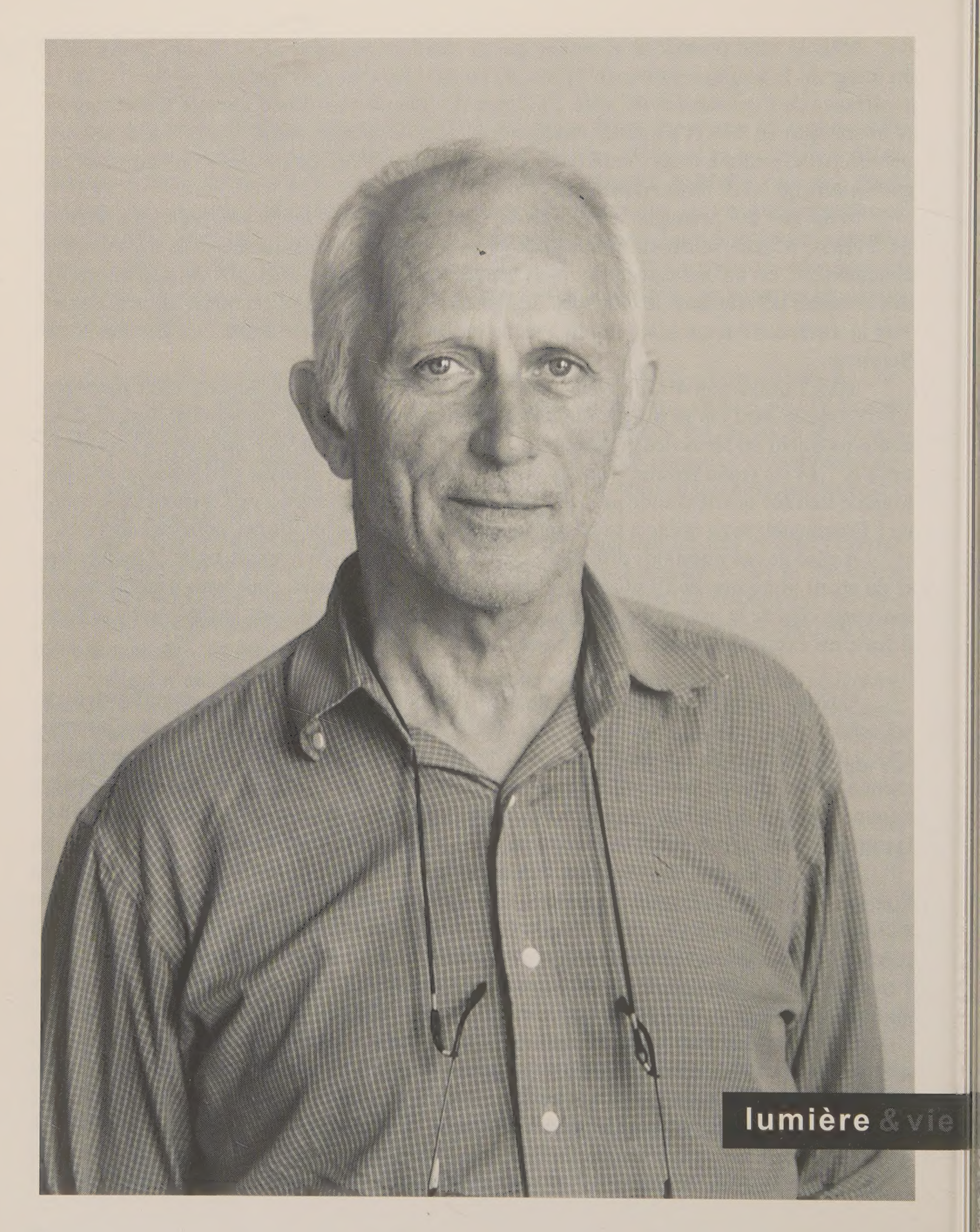
À côté de ces questions difficiles, le livre d'Isaïe est aussi inspirateur de la méditation et du chant liturgique de l'Église. Le Frère Benoît-Marie ressaisit pour nous certains de ces moments clés de la prière eucharistique et des temps de l'Avent et de la Passion où le livre d'Isaïe est exploité dans toute sa richesse.

• Notre numéro s'achève de manière diversifiée. Nous voulions en effet donner un écho du colloque organisé par Alexis PAULY pour les quatre-vingts ans de Christian DUQUOC. Sans évoquer toutes les interventions, Bruno CARRA DE VAUX s'arrête justement à l'éternelle question de la présence de Dieu dans l'histoire, au cœur du livre d'Isaïe, comme au cœur de la réflexion de la théologie contemporaine, confrontée non seulement à la permanence du tragique mais aussi à celle de la pluralité des religions.

Plus dans l'actualité politique, quoique paraissant après la bataille parlementaire en France, Régis MACHE nous propose une analyse des présupposés éthiques des militants anti-OGM, à l'opposé des présupposés de la recherche scientifique. Par la connaissance précise de son sujet, il apporte une contribution précieuse à notre information, et fait écho à l'analyse du développement durable que Dominique BOURG proposait dans notre dernier numéro (*L&V* 277, p. 81-93).

Enfin, nous terminions notre dernier éditorial en invitant nos lecteurs à participer au débat autour du discours de Monsieur Sarkozy au Latran. L'invitation a été entendue et nous publions une réflexion d'un de nos collaborateurs du n° 273 sur l'engagement politique, sous la rubrique « réaction des lecteurs », rubrique qu'il ne tient qu'à vous de pérenniser.

Jean-Etienne LONG, *rédacteur*


lumière & vie

Jean-Baptiste Humbert, l'archéologie au service de la Parole

Jean-Baptiste HUMBERT est né à Mâcon en 1940. Il est dominicain et dirige le laboratoire d'archéologie de l'École biblique et archéologique de Jérusalem, qu'il a intégrée en 1973, après des études de philosophie médiévale et de théologie aux Facultés du Saulchoir. Il a effectué de nombreuses missions archéologiques au Proche Orient : Tell Keisan (Israël près de Saint-Jean-d'Acre), Suse (Iran), Khirbet es-Samra (Jordanie), Mafraq (Jordanie), la Citadelle d'Amman (Jordanie), Gaza (Palestine)…

L & V : L'archéologie est votre passion. Peut-être s'inscrit-elle aussi dans votre vocation de prêcheur…

Jean-Baptiste Humbert : La formulation n'est pas bonne. Passion, vocation ? La première ne peut exclure la seconde. J'ai aimé un métier qui exige beaucoup et j'ai peiné à la tâche pendant 35 ans. L'archéologie m'est passionnante, sans être une passion. La question sous-entend que l'archéologue aurait pris le pas sur le religieux que je suis. La question ne se pose même pas. D'abord la religion, dans les deux sens du terme, est ma vie ! L'archéologie est la tâche qu'on m'a confiée, et j'ai à cœur de m'en acquitter. Parce qu'ici, l'archéologie achoppe sur les religions à tort et à travers, qu'elle foule le sacré presque à chaque pas, et que les pays de la Bible (il y en a plusieurs) recouvrent le Proche-Orient, je ne sors guère de l'orbite religieuse. Je ne suis pas un ouvrier à la chaîne, où l'on ne saurait pas qui je suis.

Ensuite, je ne suis pas non plus un homme de cabinet. Dans le frère prêcheur, il y a toujours un moine qui sommeille ; mais

qu'on le laisse dormir : il n'est pas appelé à cela. Sa vocation est de marcher à la frange du monde où l'homme perd ses marques. Je reformule à la moderne le cri de Dominique : « Que vont devenir ceux qui se perdent ? » Et je me glisse dans son vœu de rencontrer les Sarrasins. Je suis un voyageur et un habitant de la steppe et mon église est chez les Sarrasins.

L & V : L'archéologie n'est pourtant pas d'emblée un projet dominicain...

J-B. H. : Mais si, bien sûr ! Dominique n'a pas, loin s'en faut, opposé foi et connaissance. Il ne pouvait prévoir qu'Albert le Grand serait un maître naturaliste, et une archéologie qui fraye avec la Bible l'aurait enthousiasmé. D'ailleurs je ne suis pas le seul archéologue dominicain[1]. Archéologie et Bible : peut-on rêver plus beau chemin pour savoir en quoi s'enracine la Parole de Dieu ?

Au Saulchoir[2], je ne me voyais pas archéologue. J'avais l'intuition que je naviguerais plutôt dans les eaux de la liturgie et de l'art sacré. J'avais lu Dalmais[3] et dévoré les *Cahiers de l'Art Sacré* des nuits entières. Il me semblait que Couturier[4] avait ouvert une voie, le champ était enthousiasmant, et j'étais sûr que l'on ne reviendrait jamais en arrière. J'y voyais une réconciliation de l'homme avec les matériaux, terre, pierre, eau, métal, feu. Je croyais qu'on allait recréer les symboles, retrouver l'anfractuosité d'où jaillit le sacré, reformuler la liturgie. J'ai l'impression que Couturier a échoué. Le pâteux et le pieux l'ont emporté. Mon goût pour les « matériaux » m'a mené ailleurs, et c'est tant mieux.

L & V : Cependant, on ne devient pas archéologue à Jérusalem du jour au lendemain. Par quel cheminement y êtes-vous arrivé ?

J-B. H. : Je n'ai pas pris la meilleure voie. Je suis autodidacte et c'est un défaut. J'avais des prédispositions : je suis un manuel. J'aime les objets, j'aurais été un bon brocanteur. J'aime la pierre, j'aurais été un bon maçon. Je n'ai pas grandi dans la grand'ville, j'ai grandi dans la nature, j'ai couru les bois, et rien

1. Paul Lawlor de la province d'Irlande a fait de l'archéologie chrétienne à Rome avant de repartir pour Téhéran. Juan Fernadez Tresguerres de la province d'Espagne, professeur d'archéologie à l'Université d'Oviedo, a investi avec moi sur des chantiers jordaniens. Un jeune dominicain italien, Ricardo Lufrani, vient d'être assigné à l'École et il n'est pas insensible à l'archéologie. Un étudiant argentin termine à Rome des études paléochrétiennes. Je sais que d'autres jeunes frères seraient tentés...

2. Le Saulchoir est le nom de l'abbaye cistercienne en Belgique où vint se réfugier le couvent d'études des dominicains à la suite des expulsions de 1903. En 1939, la situation permet à la communauté de s'installer à Étiolles, en gardant le nom du Saulchoir, connu alors par le manifeste pour la rénovation des études théologiques du Père CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, qui circula à partir de 1937, mais fut condamné en 1942 par le Saint-Office. Depuis les années 70, le Saulchoir désigne la bibliothèque dominicaine de la rue Glacière, à Paris, près du couvent Saint-Jacques (NdlR).

3. Le Père Irénée-Henri DALMAIS (1914-2006, dominicain) était spécialiste de l'Orient chrétien. Très engagé dans le mouvement œcuménique (Istina, Saint-Serge, Cimade, Groupe des Dombes), il fut maître de conférences à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, et professeur de liturgie orientale à l'Institut supérieur de liturgie (1956-1984) (NdlR).

4. Le Père Marie-Alain COUTURIER, o.p. a fondé avec le père REGAMEY o.p. la revue *Chroniques d'Art sacré* dans les années 50. Pour lui, « tout art véritable est sacré ». Sous son impulsion

verront notamment le jour la chapelle de Vence (œuvre de Matisse) et la chapelle de Ronchamp (œuvre de Le Corbusier) (NdlR).

ne m'a fasciné comme les cavernes. J'y ai grillé ma jeunesse. La bouche de la caverne est une limite au-delà de laquelle cesse tout mouvement, la nuit y est immobile, le silence y est absolu. C'est un monde hostile, hors de la vie, donc un monde de mort. L'expérience fut une mystique embryonnaire, enfantine.

Ma fascination s'est affinée plus tard avec la découverte des grottes ornées, préhistoriques. Le sacré y est d'emblée perceptible à l'état brut. Sont-ce des sanctuaires, des espaces morts où l'on aurait frôlé un au-delà déjà pressenti, un lieu d'incantation pour se concilier la vie, la fécondité des femmes et des animaux ? On aperçoit l'humanité en marche dans un interminable cheminement, dans un mûrissement inéluctable cependant haché d'hésitations. Ce tâtonnement est déjà sujet de théologie. Quel peut donc être le dessein de Dieu dans cette élaboration de la pensée humaine pendant mille siècles ? Je suis convaincu que l'homme préhistorique porte une partie de la réponse à la question « Qui sommes-nous ? Et qu'est-ce que l'homme, enfin ? » J'avais l'archéologie dans la tête.

J'ai voulu savoir mieux le contenu de la question. Étudiant au Saulchoir, j'ai suivi les cours de l'Institut de Paléontologie humaine, à Paris. Le frère Jossua[5], recteur à l'époque et qui veillait au grain, m'a dit un beau soir que tout ça était intéressant, mais ne cadrait pas avec les perspectives de la province, qu'il fallait rectifier le tir. Il m'a appris l'existence de l'École biblique, belle institution dominicaine à Jérusalem dont j'ignorais l'existence, où l'archéologie était de mise, et il m'a dit que ce serait bien d'y faire un tour. On m'y a envoyé pour un an. J'y suis resté. Le frère Jean Prignaud, trop tôt contraint de quitter Jérusalem pour des raisons de santé, y a été mon seul maître, sans peut-être qu'il l'ait su. J'ai bu ses paroles comme on suivait le maître arpentant le portique. Son grand souci était la méthode. J'ai passé trente-cinq ans à essayer de la mettre en pratique.

5. Jean-Pierre JOSSUA est dominicain. Il est l'auteur de nombreux livres sur l'expérience chrétienne et le problème de la théodicée (NdlR).

L & V: En 1920, l'École Pratique d'Études Bibliques devient l'École Biblique et Archéologique Française… Que représente cette adjonction de l'archéologique au biblique ?

J-B. H. : Une consécration. Dans le marchandage qui a suivi la Grande Guerre, la France avait cru hériter de la Palestine qui s'est évidemment retrouvée dans le panier anglais. Pour contre-

carrer l'influence britannique, les institutions françaises ont été favorisées en Terre sainte. L'École biblique en a profité. En trente ans, elle avait acquis un prestige d'orientalisme qui n'était pas usurpé. Le fondateur, le Père Lagrange[6], avait eu l'intuition forte qu'on pouvait lire la Bible partout dans le monde mais que si on voulait mieux la comprendre, il fallait la lire avec les lunettes de l'Orient, son terreau, son creuset, son berceau. Son slogan? « Le document et le monument ». Il avait décidé de vivre la Bible dans sa géographie, de la replacer dans son histoire, de lui restaurer sa tunique et ses mœurs orientales. Lagrange, excellent bibliste, était aussi un orientaliste compétent.

Les jeunes disciples qu'il a formés et gardés autour de lui ont voyagé sans cesse, ont fait de l'épigraphie, de l'architecture, ont étudié les mœurs des bédouins, l'histoire locale, ont fait de l'archéologie. Vincent passe pour un des fondateurs de l'archéologie palestinienne, Jaussen aura été un précurseur de l'ethnologie sociale, Savignac[7] était un épigraphiste renommé dans le sémitique. Lagrange a traversé le Sinaï à cheval et, le premier, a copié dans des conditions difficiles, les grands textes de Pétra. À l'École, en 1905, Vincent Scheil avait déchiffré le code d'Hammourabi.

En reconnaissance de ces brillants travaux, la France accorda en 1920 l'étiquette « française ». L'intuition de Lagrange avait visé juste : Bible et Orient. Partout dans le monde, il y a des institutions qui mènent des recherches bibliques, parfois mieux que nous, mais elles sont sous cloche de verre. La Terre sainte offre une paire de jumelles, une loupe pour regarder le Texte dans son jaillissement. On fera la différence entre le rosier planté en pleine terre et la rose coupée dans un vase. Le Texte n'est pas mort, il vit. À condition de ne pas s'enfermer dans Jérusalem, la Bible est une vaste toile aux franges dispersées.

L & V : Plutôt que de parler d'« archéologie biblique », vous préférez parler d'archéologie palestinienne ou syro-palestinienne. Ce changement de qualificatifs recouvre-t-il une option laïque ?

J-B. H. : L'archéologie « biblique » est une discipline protestante et typiquement américaine. En fait, confessionnelle. À

6. Le Père Marie-Joseph LAGRANGE, o.p. (1855-1938) a fondé l'École Pratique d'Études bibliques à Jérusalem en 1890, qui fut reconnue en 1920 comme école archéologique nationale française par l'Académie des inscriptions et des belles lettres. Il fut l'un des pionniers de l'exégèse historico-critique, à un moment où cette méthode d'interprétation des Écritures paraissait trop novatrice, trop subversive pour être acceptée volontiers par les autorités de l'Église romaine, qui l'obligèrent à abandonner ses travaux sur l'Ancien Testament (NdlR).

7. Antonin JAUSSEN (1871 – 1962) est arrivé en 1890 à Jérusalem. Raphaël SAVIGNAC (1874 – 1951) y est arrivé en 1893. Jaussen a 19 ans ; Savignac a 18 ans et demi. Avec VINCENT et ABEL (arrivés en 1891 et 1897), puis DHORME (en 1899), ils seront les jeunes piliers de l'École biblique (NdlR).

l'origine, elle fut une activité née dans les paroisses protestantes qui voulurent défendre la vérité historique de leur Livre. Vérité, Histoire ? L'archéologie biblique a été forgée pour en être l'arbitre. Cette archéologie-là est née dans les sacristies d'Angleterre et de Boston et n'en est guère sortie. Elle n'a guère dépassé la barrière de l'illustration. Les fidèles ont besoin d'un support affectif et olfactif, somme toute légitime. Sentimentale, elle peut prendre l'allure d'un exercice de piété. En tout cas, elle manque son but. Elle repose sur une méprise où le monde latin est peu tombé puisque, depuis le Concile de Trente, le monde catholique lisait peu la Bible. Les protestants, oui. Ils y cherchaient une éthique sociale et même civique, et exigeaient que la Bible soit vraie, absolument, une garantie du divin.

Mais qu'est-ce que la vérité dans la Bible ? Une vérité que les sacristies anglaises exigeaient brodée dans le tissu des histoires racontées ? Le conflit entre vérité et histoire était inévitable. En France, la crise moderniste en fut un contrecoup et le Père Lagrange a fondé l'École biblique comme une solution possible à la crise. La vérité au sens chrétien passe par le crible du mystère de l'incarnation. Dieu qui se révèle aussi s'incarne. L'usage de la Bible implique qu'on l'actualise : la leçon est pour moi qui la lis : grâce au mystère de l'incarnation, ma lecture est fonction du monde d'aujourd'hui. Même si l'« événement historique » a perdu son pouvoir, ô paradoxe !, la vérité de la Bible surgit dans la lecture et épouse les variations de nos sociétés et de notre époque.

L & V : On nous a répété que la Bible était une histoire. On nous l'a donnée comme une Histoire Sainte. Les pages d'histoire malmenées par l'archéologie ne seraient donc que des prétextes ?

J-B. H. : L'archéologie tient souvent un discours dérangeant, on pourrait presque dire dans une autre langue. La provocation est féconde car elle oblige à tenir compte de ce qui précède le Texte. On peut faire le jeu de mot : pré-texte, qui devance le texte et c'est vrai. Oui, l'archéologie biblique peut être abordée comme un prétexte. Il vaudrait mieux dire qu'elle est un argument, un tremplin, en double face ou en double saut. La Bible a d'abord été vécue, puis décrite, et plusieurs siècles peuvent séparer les

deux étapes. Les événements rapportés sont le résultat d'un tri soigné et furent des choix que les écrivains sacrés ont, à bon escient, tirés d'un coffre d'archives. Les événements sont des actions qui, aussitôt achevées, se sont évanouies. N'en reste qu'une marque, une empreinte, un souvenir. Ils ne sont pas dictés par Dieu comme des bornes nécessaires.

On peut accepter que Dieu permet l'histoire, et il faut accepter que ce sont les hommes qui ont identifié et interprété les signes. La Bible est le fruit que les hommes en ont cueilli. Dieu ne dicte rien et pourtant le prophète l'entend et crie. Les hommes vivent et écrivent leur expérience de Dieu. La vérité ne peut pas être le résultat d'une compilation philosophico-théologique, un œuf pondu en forme de cerveau si génial soit-il. Elle ne serait alors qu'une enveloppe, au mieux un écrin. La vérité échappe au concept qui la fossilise. Elle ne prend sa forme que vécue, réengendrée. Elle n'est probablement qu'une expérience. Là est la leçon de tous les mystiques.

La Bible n'est pas une chronique, celle de témoins de ce qui se serait passé, qui auraient pris des notes. Elle est d'abord une théologie, une théologie historicisée, brassée dans un bain d'idéologie politique et sociale. Elle demeure très humaine et n'est pas un marbre aux arêtes impeccables, tombé du ciel. Le « trop humain » est réconfort et consolation. L'Ancien Testament est une histoire de démission et de sang mais d'amour aussi, et sublime. Et l'on a pu l'appeler une Histoire sainte.

L & V : Quelle est la fonction de l'archéologie ? Oblige-t-elle à un changement de paradigme ?

J-B. H. : L'archéologie est aussi tremplin sans qu'elle puisse renvoyer à l'événement, hors d'atteinte. Au contraire, elle fait l'inventaire du milieu de l'auteur sacré. Il vaut mieux distinguer entre la basilique Saint-Pierre de Rome et le pauvre pêcheur galiléen qui est couché dessous. Le changement de paradigme serait là : l'archéologie regarde le pays et la société qui ont donné sens à l'événement, et non l'événement lui-même. On se tromperait d'époque. Plonger Abraham dans la Mésopotamie du Bronze moyen revient à faire boire un bourgogne avec une étiquette de bordeaux.

Le Jésus historique est une obsession d'aujourd'hui et d'autant plus énervée qu'il est inatteignable. Une archéologie de la tombe du Christ ne ressortirait pas de l'archéologie romaine mais de l'archéologie byzantine : Constantin a inventé le Tombeau et a sacralisé le rocher. La foi a fait le reste. Reprocherait-on à l'archéologie de réimposer l'homme à la place d'une image en papier ? L'archéologie est un bienfait, elle humanise le lecteur que je suis.

L & V : L'archéologie conduit à une vision décalée, parfois relativiste de la Bible. Pensons à l'effet médiatique de *La Bible dévoilée*[8]. La thèse d'Israël Finkelstein n'est pourtant pas radicale.

J-B. H. : Si relativiste veut dire réductrice, l'archéologie est un désastre, et c'est le contraire qu'il faut croire, puisqu'elle humanise. On peut s'attendrir sur une photographie du mariage de ses parents disparus. On peut aussi mener l'enquête pour savoir comment ils se sont rencontrés et les événements complexes et inattendus entre les familles qui ont abouti à leur union. Pas les dessous de l'histoire, mais le pourquoi de l'histoire.

Un archéologue, I. Finkelstein, a lancé dans le grand public ce qui était resté scientifique, donc plutôt confidentiel. Il s'est taillé un beau succès de librairie. Il a touché le cœur du sujet et le succès démontre, à l'évidence, l'attente du grand public. Pour les gens du sérail, il enfonçait une porte ouverte. Il a lu les bons auteurs qui depuis un siècle tentent de lire la Bible en écartant ce qu'elle contient de théologie et il a pesé ce qui restait d'une histoire vue comme dans un rétroviseur. On retrouve ici le pourquoi de l'histoire. Il était libre de le faire et je pense que notre temps doit le faire.

L'archéologie n'est pas un virus agressif mais un berceau pour y bercer la Bible. Elle est le contexte regardé dans le rétroviseur. Elle oblige à revenir aux choses, à les toucher et à susciter l'homme entre les lignes. Elle a heureusement cessé depuis quelque temps d'être une course au trésor, pourvoyeuse de vitrines. Derrière la vieille poterie se cache le geste qui l'a fabriquée, et au bout du geste il y a l'artisan. Le but de l'archéologie est l'homme. L'homme qui a tourné le vase dans l'argile, qui l'a cuit, qui l'a vendu, qui y a versé son huile, qui, maladroit, l'a cassé, est aussi l'homme qui a tiré la Bible de millions de gestes, comme on tire

8. *La Bible dévoilée* (*The Bible Unearthed*), sous-titré *Les nouvelles révélations de l'archéologie*, est un ouvrage de synthèse d'Israël FINKELSTEIN (Directeur de l'Institut d'Archéologie de l'université de Tel-Aviv) et Neil Asher SILBERMAN, paru en anglais en 2001, qui présente le résultat des recherches archéologiques faites autour des événements rapportés par la Bible. Le titre français n'est pas fidèle puisque *La Bible dévoilée* étudie en fait ce que l'archéologie a « unearthed », c'est-à-dire « tiré de terre », en relation avec le récit biblique, et non le texte biblique lui-même, qui n'est que brièvement rappelé (NdlR).

le jus d'une grappe. L'archéologue fouille sa maison, retrouve dans la cour son foyer pour cuire la soupe, et la place de la natte où il dormait à même le sol. Il aurait pu y accueillir un prophète, Osée ou Isaïe, ou y cacher David en fuite. Tout y est modeste. On apprend alors à changer de film. Foin d'un David roi comme un saint Louis, mais un homme rude sous la peau d'un mouton et tenant sa crosse de bois. L'Israël et la Judée du VIIIe s. n'ont été que des tiers-mondes dans l'ombre d'une Égypte et d'une Assyrie au plus haut degré de la civilisation.

À Gaza, je fouille en ce moment un quartier aristocratique qui manifeste la fascination des gens de l'époque et du cru pour la vie à la grecque. On touche, on brosse ce qui exactement a brûlé le cœur des Judéens et on entre dans la révolte de Judas Maccabée. Les franciscains qui ont travaillé à Capharnaüm ont dégagé un hameau aux pauvres maisons, sans étage, qui ont les pieds dans l'eau. Le Jésus de l'histoire, ressuscité qui, sur la plage à un jet de pierre, offre ses poissons grillés, enfin trouve, re-trouve son cadre. Le Jésus de l'histoire est parti de là avec ses pêcheurs nu-pieds pour monter à Jérusalem où il a vu le Temple autour duquel aujourd'hui les archéologues juifs bourdonnent comme des abeilles à mesurer, fébriles, les blocs cyclopéens assemblés comme de la marqueterie. L'édifice s'était projeté comme une insulte de mégalomane que Jésus a effacée d'un mot.

L'archéologie, c'est ça : restituer l'absence et l'absent, le cadre de celui qui est parti, ça n'a rien d'une toile peinte, c'est du vrai : venez, on peut toucher.

L & V : Au fond, l'inquiétude des croyants devant chaque découverte archéologique n'est pas nouvelle. Mais la foi est-elle vraiment remise en cause par ces découvertes ?

J-B. H. : Une foi qui vacillerait pour si peu serait une foi en images d'Épinal. Je ne vois pas que l'archéologie contredise la foi. Il faut être sans inquiétude, et regarder comment la Bible s'articule. Son contenu se déroule en trois étapes, trois hommes : l'écrivain sacré, le fidèle lecteur, et Dieu dans sa Parole humaine. Les trois temps pourtant inséparables ont leur propre mode de fonctionnement.
Prenons un exemple dans un autre domaine, tiens, Mozart !

Premier temps, le musicien. On pourrait faire l'archéologie de Mozart, on pourrait retrouver sa maison, son lit, ses souliers, son chapeau, son bureau, son papier et son encrier. On apprendrait que son encre venait de Prague, son lit de Venise et son chapeau de Paris. Que son jardin derrière la maison est devenu une cour d'école maternelle. C'est ça, l'archéologie !

Deuxième temps, le lecteur, par exemple un mélomane parisien, fana de Mozart et qui collectionne les enregistrements ; il a sur sa table de nuit un petit buste mal peint et mièvre acheté aux puces, le Kochel sur son étagère avec trois biographies différentes ; il va au festival de Salzbourg. Mais de ce qu'il entend, qu'est-ce qu'il comprend ? Il se dispute avec son voisin du concert à propos de l'interprétation. Entre lui et Mozart reste un pont de cordes suspendu, difficile à franchir.

Troisième temps enfin, il y a le message. Prenons le *Requiem* pour faire simple. Le jeune Viennois est mourant ; dans la partition qu'il sait la dernière, il veut crier ce qui lui reste, rassembler en deux pages tout ce qu'il n'écrira pas et qu'il a vu et entendu. Tout ce qu'il a pressenti. Étonnante mutation du sensible. Je vois la musique tout en lignes verticales sans haut ni bas, rouges et noires, elles vrillent et s'effacent dans du bleu (là, je suis encore le lecteur). La musique est message. Les sons grimpent tant qu'on a du mal à suivre. Mozart dit ; et qu'a-t-il voulu dire ? On écoute et l'on cherche à comprendre une Voix qui s'estompe et revient : la vie dont l'approche de la mort avive la jubilation, le bord du vide, l'au-delà comme un espace sans images, Dieu je voudrais, en tout cas la miséricorde ?

La Parole de la Bible est une trame dans cette étoffe-là, qu'il faut vivre et habiter, et toute l'archéologie de Salzbourg, l'encre et le chapeau, ne pourra rien contre elle.

L & V : Vous travaillez sur le dossier Qumrân. Que révèle-t-il sur le judaïsme du temps de Jésus ? Quel regard porte le scientifique sur la fascination qu'exerce Qumrân aujourd'hui et sur son exploitation commerciale ?

J-B. H. : Oh ! Vous savez, je n'ai pas choisi de travailler sur Qumrân, on me l'a imposé. Et encore, je ne suis concerné que par

l'archéologie du site. Quand on parle Qumrân, les gens ont parchemins en tête. Je me suis cependant pris au jeu. Les ennuis ont commencé quand je n'ai plus accepté la belle histoire, le berger, la chèvre et la grotte, le caillou qui casse une jarre remplie de manuscrits vieux de 2000 ans. Le plus grave fut quand j'ai été convaincu que de Vaux[9], le célèbre fouilleur, s'était trompé dans son interprétation qui était tenue pour géniale et inattaquable. Je l'ai publié[10] et l'on m'a pris pour un iconoclaste, ou mieux, pour un idiot.

Qumrân est considéré comme un bloc de granit, un héritage sacré, quasi phosphorescent, qui attire légitimement les savants mais encore les admirateurs du Da Vinci Code, les charlatans, les chercheurs de trésors, les romanciers de gare, les mystiques, les télévisions, les illuminés, et les amateurs d'archéologie qui, croyant savoir, y vont de leur couplet. Je ne parlerai pas des hordes en bermuda et chapeau Texan qui viennent tomber à genoux comme on s'incline à Lourdes. Et comme au Mont Saint-Michel, le sacré y est traité en juteuse entreprise commerciale.

Il y a le pèlerin de bonne foi qu'on mène entre le jus d'orange de Jéricho et la scabreuse émotion de Massada. Par chance, le paysage est sublime : la falaise est jaune, la mer turquoise et les Monts de Moab en rose indien. En revanche, les vestiges archéologiques sont décevants et moches. Les guides avec ou sans casquette vous distillent le mystère et le sacré qui saisissent sous le porche d'un sanctuaire. Pensez donc : des proto-moines juifs vêtus de lin blanc, silencieux sans le sou, célibataires heureusement, qui se purifiaient dans les eaux lustrales des bassins et consacraient le pain et le vin.

C'est vrai que les anciens textes grecs ont décrit l'essénien avec cette auréole. L'exotisme religieux est à la mode. Le Français pense à la Grande Chartreuse. On apprend que tout ça a été massacré par les Romains, l'émotion redouble, et l'on évoque le *Dialogue des Carmélites*. On offre Qumrân comme un pastiche. Nous ne sommes pas loin du péplum américain : le film que l'on montre en arrivant sur le site pour nous mettre en condition, est à rire aux larmes. Et quand je suggère que Qumrân dut être tout autre chose, on me regarde tel un maoïste chinois, égaré dans une procession.

Vous allez m'accuser de cultiver le paradoxe puisque, malgré tout, je fais de Qumrân un lieu saint, même s'il n'est pas celui

9. Roland de VAUX (1903-1971), de l'École biblique et archéologique française, était à la fois exégète de l'Ancien Testament et archéologue de terrain. Il a notamment écrit sur les *Institutions de l'Ancien Testament* (Cerf, 1960) (NdlR).

10. Voir notamment J-B. HUMBERT et E. VILLENEUVE, "*L'affaire Qumrân*", Gallimard, coll. "Découvertes", 2007 (NdlR).

qu'on montre. Pas de communauté néo-médiévale, pas de bibliothèque, mais un espace religieux où les esséniens du pourtour de la mer Morte, séparés de Jérusalem, venaient prier en direction du Temple, célébrer la Pâque, offrir les prémices et enterrer leurs morts. Cependant, j'accepte volontiers que l'archéologie, celle des autres ou la mienne, n'infléchit en rien l'engouement populaire et convulsif pour Qumrân. Les ressorts du sacré sont irrationnels et toute la raison et la science n'ont sur eux aucune prise. Le mystère s'épaissit par attraction, de même que l'aimant attire la ferraille.

On y a introduit Jésus par une porte dérobée, en la compagnie de Jean-Baptiste dont on aurait, il y a peu, retrouvé le cercueil en zinc parmi les tombes. Un savant, allemand mais sérieux, a cru, dans un lambeau de texte, reconnaître un fragment d'évangile. De verser le christianisme primitif dans la bonbonne essénienne, il n'y a qu'un pas que d'aucuns brûlent de franchir.

Tout cela est rêverie. Il reste que l'archéologie du christianisme primitif en Terre Sainte est un dossier vide et que le Qumrân essénien comble le trou. On a échoué à identifier des signes chrétiens avant Constantin. En revanche, les cultures juives sont bien là. Alors, j'ai des visiteurs à qui, dans mon bureau, je montre un banal gobelet recueilli sur le site et qui, émus, le tiennent comme s'ils portaient la coupe de la Cène. Et finalement pourquoi pas ? Le Christ et Marie, les Apôtres étaient juifs, les esséniens aussi. Ils avaient en commun de ne pas aimer la religion de Jérusalem : les officiels, les pontifes, l'argent, la violence et le Temple. Le christianisme et le judaïsme d'aujourd'hui sont deux surgeons, deux jumeaux juifs, nés en même temps dans les décombres de la chute de 70. L'un s'est mieux répandu que l'autre.

L & V : Vos fouilles à Gaza ou à Amman et vos voyages vous ont rendu familier du monde arabe, iranien, turc... et vous ont mis en contact avec leurs manières de vivre. Peut-on parler de Jérusalem et de la Terre sainte sans se heurter à la prégnance des enjeux politiques ?

J-B. H. : J'ai cru épouser l'Orient. Je sais maintenant qu'une telle fusion est un fantasme d'occidental. D'abord, si j'ai été incapable d'apprendre l'arabe, j'ai appris que les structures men-

tales et culturelles étaient, entre nous, radicalement différentes. Le fait majeur de la culture arabe est la densité, je devrais dire la compacité, tel un grand cube de granit sans fissure. Du monde arabe, on ne fait que s'approcher à cause du poids de l'histoire peut-être. L'archéologue apprend que dans un pays où chaque pierre a son pesant de vie, quand on se balance de branche en branche dans 7000 ans d'une histoire qui enchante ou qui poisse, le Français moyen que je suis se trouve démuni. Le monde oriental qui est là, debout et fier, a vu déferler le judaïsme, le christianisme et l'islam, même si l'idolâtrie est encore partout. Ses ancêtres ont inventé les villes et l'écriture, ils ont consigné les mythes fondateurs, ils ont sculpté la religion au marteau et au burin. C'est eux qui ont dialogué avec Dieu. Ils ont écrit la Bible ligne par ligne, page par page. Européens, qui sommes-nous? D'où venons-nous?

L'Orient est en perpétuelle gestation, en proie à un ressassement douloureux et musclé. On rencontre ou on bute sur les trois monothéismes. Le judaïsme est pour nous celui des dossiers archéologiques, ou des confrontations avec un phénomène politique, moderne, occidental. Si le fait socioculturel israélien occupe dans les médias le devant de la scène, le judaïsme en Terre sainte n'est qu'une minorité religieuse, confinée dans un réduit tourné vers l'Atlantique. Si la tempête d'un islam politique se lève contre notre Occident, il faut accepter qu'elle n'a pas grand-chose à voir avec la religion de l'islam. Je n'ai guère travaillé qu'avec des musulmans et j'y ai appris la tolérance. Le judaïsme est pour moi un frère querelleur et l'islam un fils frondeur.

Nous sommes les invités des chrétientés d'Orient qui, prises dans l'étau des guerres, déclinent en nombre. Je les vois pourtant comme les racines les plus profondes du christianisme, avec encore dans les veines tout le tumulte dogmatique des conciles, une pratique de la liturgie divine que nous avons perdue, avec une foi populaire qui n'a pas encore évacué le sacré dans la vie quotidienne. L'onde des sistres des Églises arabes militantes résonnent encore à nos oreilles. Les Arabes syriaques ont, avant l'an mil, semé le christianisme aux Indes, en Chine, chez les Ouighours nomades d'Asie centrale, pénétré l'Éthiopie.

L'Orient se peint dans le genre épique. Il jouit d'un dynamisme qui déplaît ou qui plaît, et suscite les passions ou la peur. Les

sursauts de la religion prendraient-ils leur source dans les faillites qu'elle affronte ? Et malgré elles, les croyants des trois monothéismes sont ici victimes des politiques qui ne sont pas les leurs. Il est heureux que, si l'on croise la haine sur un trottoir, la justice marche sur le trottoir d'en face. J'ai dit qu'on n'épousait pas l'Orient, on reste au mieux le témoin de la mariée. Notre souhait serait de rester neutre, mais la neutralité n'existe pas. Alors penchons vers ceux seuls qui souffrent.

L & V : Justement, vivre à Jérusalem, c'est vivre au cœur de la mémoire blessée des juifs, et auprès de Palestiniens humiliés, au cœur de souffrances et de violences apparemment sans fin. Comment continuer à espérer, à croire, à prier ?

J-B. H. : Comment croire, prier dans un monde qui pratique le carnage comme un jogging matinal ? Il ne faut pas prier pour conserver la foi, il faut prier pour augmenter la charité, Paul ne dit pas autrement. La foi n'est pas spécifique du chrétien, la charité, si ! Je prie pour l'âme de chaque kamikaze parce qu'il est martyr et victime. Le monde marche dans la boue. Le juif porte peut-être en lui une histoire de déportation et de ténèbres. Si la plaie en 2008 est encore vive, il faut la panser à Berlin, en Europe, et pas à Jérusalem. Si l'Allemand qui a 20 ans aujourd'hui ne se sent plus coupable, le jeune juif du même âge n'est plus victime.

Notre devoir est de prier. La prière, la descente en soi qui flirte avec l'introspection n'est pas la meilleure. Le moi est tellement ennuyeux. La bonne prière est projection. Le patriarche latin de Jérusalem, Palestinien bon teint et engagé, ne cesse d'exhorter à prier pour les victimes de tout bord, toutes les victimes. L'injustice corrompt le bourreau et la victime. La rancune des uns avilit et la revanche des autres portent des fruits trop lourds. L'amour seul peut désamorcer la haine et sans amour il n'y a pas de justice.

Quand on s'efface sur le trottoir pour laisser passer dans la bousculade, les cris et les rafales, le plateau funéraire d'un enfant ou d'un « martyr », on voit le jeune visage blême et le corps maigre emmailloté dans les drapeaux verts, on est ému d'une pitié viscérale et la prière, l'appel à la miséricorde, jaillit aussi comme

un coup de feu. Le sang sur la croix a coulé pour tout le monde et ceux qui prennent le glaive périront par le glaive.

L & V : À côté de votre métier d'archéologue, avez-vous encore l'occasion de « parler du Bon Dieu » ?

J-B. H. : Aurais-je une réputation de fonctionnaire, ou d'un défroqué de l'intérieur ? Il est vrai que j'ai a priori le réflexe d'être rétif à tout cléricalisme. Lequel est un décor ou pis, un masque. J'ai accepté de vivre en Orient où les rivalités religieuses, qui sont ici à leur comble, poussent à fuir les poses pieuses, à se défaire des uniformes, des grigris, des cordons, des casquettes. Je n'ai pas la vocation d'un prédicateur de rue. Je ne vis pas drapé, il faut être le plus modeste qu'on peut, il faut se dépouiller, jeter les oripeaux, chercher le fond de l'âme qui est simple et nu.

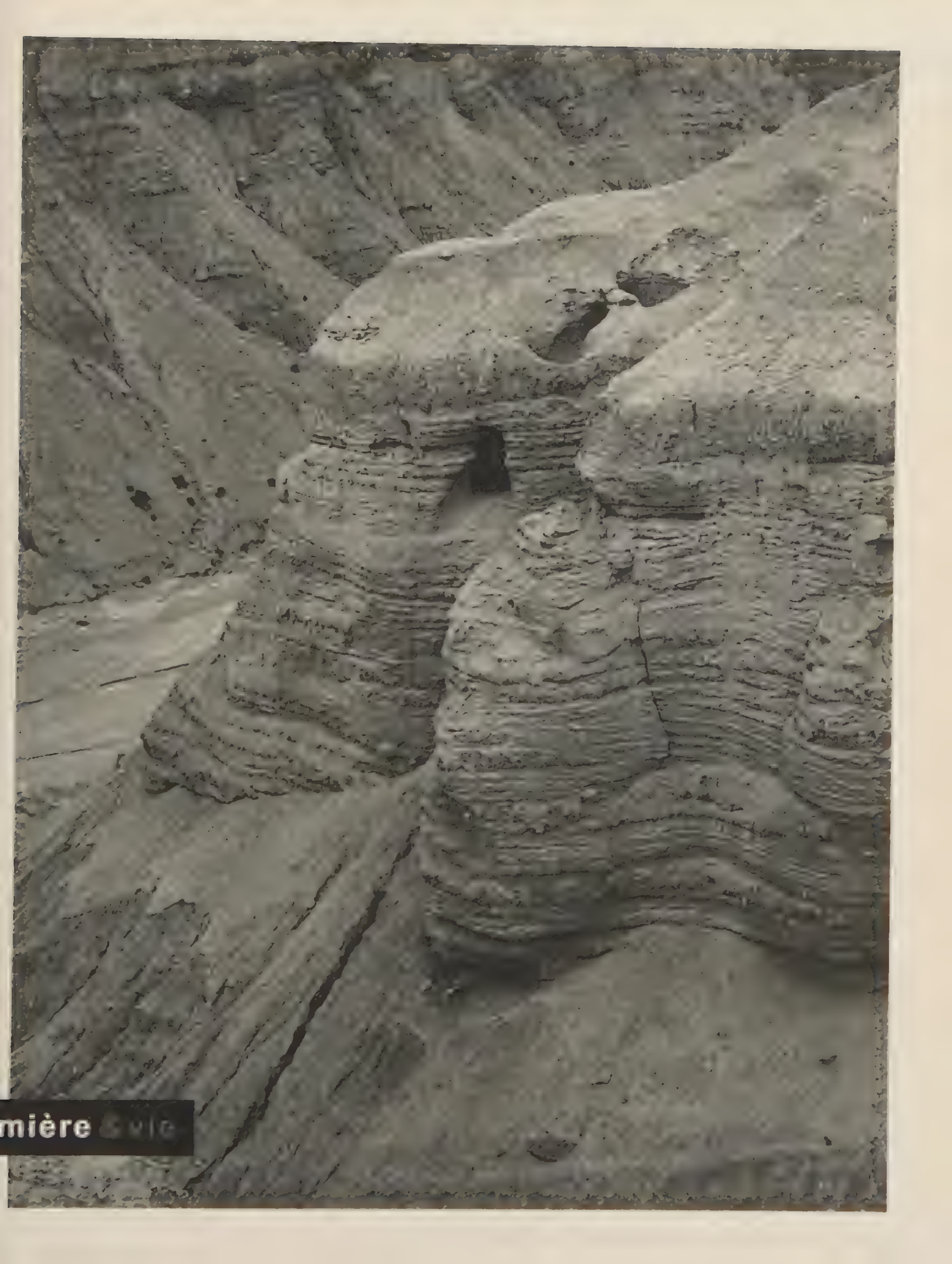
Si Dieu se complaît en moi, alors Dieu parle malgré moi, du moins je voudrais l'espérer. Je ne pense pas que nous, chrétiens, soyons des chasseurs de papillons ou devions vendre Dieu comme un réparateur de parapluies sur la chaussée : on ne ferait que dans la pacotille. En revanche, il faut instruire, il faut guérir, il faut donner, défaire les chaînes. Santé et sainteté sont deux mots qui ont peut-être la même racine. À temps et à contretemps, il faut lâcher le mot qui dénoue, qui libère et c'est Dieu qui, en arrière, dénoue et libère, et lui seul rachète.

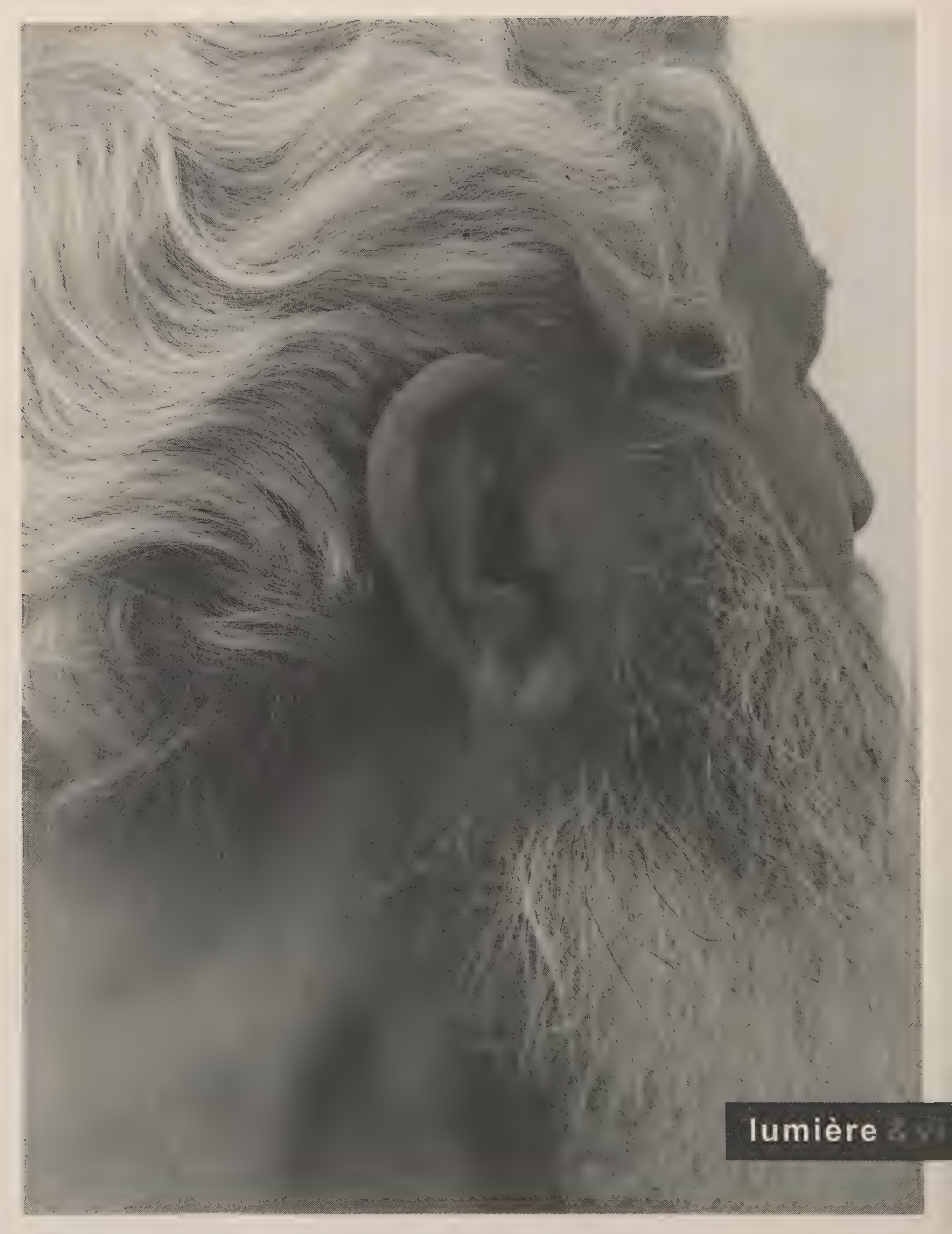
Il faut souffrir avec. Compassion. On le voudrait du moins. Je me revois assis par terre dans la masure sinistre de pauvreté d'un village perdu du désert. Entre deux thés, on amène un enfant aux pieds en queue de poireau et le père me dit : « Fais qu'il marche ! ». Il attendait un recours médical et pourtant la page d'Évangile a surgi telle une gifle. Qui suis-je ? Un homme d'une stérilité accablante. Mes larmes n'ont pas guéri ses pieds. Le père a dit : « Que Dieu le bénisse ». J'ai répondu « Allah Karim », la formule musulmane pour : Dieu est miséricorde. Dieu demande que l'on porte la souffrance des autres et ce poids est prière.

Je répète que l'Orient est religieux par nature. Partout où je passe on me parle de Dieu. Alors je parle de Dieu, et rendons grâce.

Jean-Baptiste HUMBE

→ Une grotte sur le site de Qumrân.


mière & vie



↑ J.D., *Prophète (l'attente)*, photographie numérique, 2008.

Marc LEROY est dominicain et travaille à l'École Biblique et Archéologique de Jérusalem.

Marc LEROY

Trois en un : introduction au livre d'Isaïe

L'Isaïe historique, le « Dante de la poésie hébraïque » comme l'a appelé le grand jésuite L. Alonso Schökel, aurait sans doute été tout surpris de voir qu'il est considéré comme un « prophète ». En effet, Amos, Osée, Isaïe (ou Ésaïe dans la tradition protestante), etc., n'étaient pas des « prophètes », des *nebî'îm*. Dans leurs oracles respectifs, il s'agit, en premier lieu, de critiquer les prophètes institutionnels et professionnels attachés au Temple de Jérusalem ou à la cour et qui étaient, en réalité, les concurrents et les adversaires de ceux qui vont donner leur nom aux livres prophétiques. Mais la canonisation[1] de ces porte-paroles de Yhwh[2] va avoir pour effet, tout en récupérant en partie leur message, de soumettre la tradition prophétique à l'autorité de la Loi et de marginaliser les successeurs des prophètes.

I. La structure du livre d'Isaïe

Depuis le concile de Florence en 1442[3], l'Église catholique romaine reconnaît que seul le livre d'Isaïe (et non le prophète), tel qu'il nous est parvenu dans nos Bibles, est inspiré, précédant en cela les requêtes de l'exégèse historico-critique. Au moment

1. Ou ce qu'il convient d'appeler avec F.J. GONÇALVES la *nebiisation*, cf. « Les "Prophètes Écrivains" étaient-ils des נביאים ? », dans P.M.M. DAVIAU, J.W. WEVERS and M. WEIGL (eds.), *The World of the Arameans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (LHBOTS [JSOT.S] 324), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 144-185, ici p. 145 ; voir aussi A.G. AULD, « Prophets Through the Looking Glass : Between Writings and Moses », *JSOT* 27 (1983) 3-23 ; B. VAWTER, « Were the Prophets nabî's? », *Bib* 66 (1985) 206-220.

2. Dans ce dossier, on adoptera l'orthographe de Yhwh pour l'habituel Yahvé ou Seigneur de nos traductions, par respect de l'usage actuel des exégètes, lequel sans doute exprime le mieux le respect du tétragramme (NdlR).

3. Cf. le Décret sur les Jacobites, *Denzinger* n°1334-1335 : (L'Église) professe

de la crise moderniste, l'Église catholique ne s'est jamais prononcée sur « l'authenticité isaïenne » du livre placé sous l'autorité du seul Isaïe comme elle a pu le faire pour la question du Pentateuque[4].

Au milieu du XIIe s., Abraham Ibn Ezra (1092-1167) a été le premier, dans son *Commentaire du Livre d'Isaïe*, à remettre en cause l'authenticité isaïenne des chapitres 40 à 66. Il identifie l'auteur de ces chapitres avec le Serviteur de Yhwh. L'exégèse critique du XIXe s. va essayer de rendre compte des diverses couches, sources, phases de la tradition et de la rédaction. Bernhard Duhm[5] proposera ainsi dans son commentaire de 1892 une structure tripartite du livre d'Isaïe (1-39 ; 40-55 ; 56-66) qui va devenir classique.

Les chapitres 1-39

Ces chapitres constituent le noyau isaïen, même si les ajouts rédactionnels pour cette première partie sont aussi très importants. Ce sont les chapitres les plus étudiés depuis un siècle, selon l'idée, qui remonte à Herder et au romantisme, que le plus archaïque est « originel » et a donc plus de valeur[6].

Les chapitres 1-39 remonteraient à Isaïe (*yeshayahou*, « Yhwh est mon salut ») ben Amoç (cf. Is 1,1 ; l'orthographe est différente du prophète Amos), qui aurait exercé son activité à Jérusalem entre 740 et 700 av. J.-C., à une époque où le petit royaume tampon de Juda est pris en tenaille entre les deux grandes puissances de la région, l'Égypte et l'Assyrie. Toute la région du Proche-Orient vit une période troublée à cause des prétentions expansionnistes de l'Assyrie. Le royaume de Damas est détruit en 732. Le royaume d'Israël disparaît en 722. Juda, quant à lui, devient vassal de l'Assyrie durant le règne de Téglat-Phalasar III (745-727 av. J.-C.).

Isaïe agit durant la crise syro-éphraïmite de 735/4-732 (opposition entre Damas et le royaume d'Israël d'un côté et l'Assyrie et le royaume de Juda de l'autre), puis au cours d'une succession de crises chaque fois que les petits États de la région syro-palestinienne cherchent à se libérer du joug assyrien en 727, en 720, en 713-711 et en 705-701. Cette dernière révolte

qu'un seul et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la Loi et des prophètes, et des évangiles, car c'est par l'inspiration du même Esprit Saint qu'ont parlé les saints de l'un et l'autre Testament, dont l'Eglise reconnaît et vénère les livres qui sont contenus sous les titres suivants. Cinq de Moïse, c'est-à-dire : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome ; Josué, Juges, Ruth, quatre livres des Rois, deux de Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, les Psaumes de David, les Paraboles, l'Ecclésiaste, les Cantiques des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie, Baruch, Ezéchiel, Daniel, les douze petits prophètes, c'est-à-dire : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, les deux livres des Maccabées, les quatre évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc, de Jean ; les quatorze épîtres de Paul, aux Romains, les deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, les deux aux Thessaloniciens, aux Colossiens, les deux à Timothée et à Tite, à Philémon, aux Hébreux ; deux de Pierre ; trois de Jean ; une de Jacques ; une de Jude ; les Actes des Apôtres, et l'Apocalypse de Jean.

4. Cf. les réponses de la commission biblique en date du 27 juin 1906, Denzinger n°3394-3397, qui précisent la manière dont on doit concevoir l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

5. Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaia* (HKAT 3.1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

6. Cf. M. DENEKEN, « Quand Dieu apprend à parler aux hommes : Herder et la Bible », *RSR* 90 (2002) 487-508.

anti-assyrienne fut le prétexte de l'expédition de Sennachérib en Phénicie et en Palestine et du siège de Jérusalem.

On peut diviser cette première partie du livre d'Isaïe en quatre grands ensembles. D'abord, les chapitres 1 à 12 qui traitent du malheur de Juda et de Jérusalem. Beaucoup de spécialistes pensent que l'essentiel des chapitres 6 à 8 a été mis par écrit en 727 par Isaïe lui-même, lors d'une révolte des États voisins de Juda contre l'Assyrie. Puis vient un deuxième ensemble, formé des chapitres 13 à 27 qui s'intéresse au malheur du monde païen.

À l'intérieur de cet ensemble, les chapitres 24 à 27, qui datent de la période perse, sont appelés « grande apocalypse d'Isaïe ». Nous trouvons ensuite une série de poèmes sur Israël et Juda (chapitres 28-35) avec les chapitres 34-35 qui sont connus comme formant la « petite apocalypse d'Isaïe ». Enfin, les chapitres 36 à 39, qui sont presque identiques à 2 R 18,13-20,19, forment la transition avec la deuxième partie du livre d'Isaïe.

Les chapitres 40-55

La deuxième partie du livre, appelée traditionnellement « Livre de la Consolation d'Israël » car elle commence par l'invitation « Consolez, consolez mon peuple » (Is 40,1), s'étend des chapitres 40 à 55. Alors que plusieurs exégètes le plaçaient à Babylone aux alentours des années 550-540, les norvégiens A.S. Kapelrud[7] et H.M. Barstad[8] voient le Deutéro-Isaïe prêcher plutôt à Jérusalem après la prise de Babylone par Cyrus, roi de Perse, en 539, mais avant la mort de ce dernier en 530. L'idée d'une École d'Isaïe, telle qu'elle a pu être avancée naguère par S. Mowinckel et d'autres, a aujourd'hui de moins en moins de partisans[9].

Cette partie se compose de deux larges unités (chapitres 40-48, le Serviteur et Cyrus ; chapitres 49-55, le Serviteur et Sion) qui doivent être lues, chacune à leur manière, comme un message de soutien politique et religieux au nouveau pouvoir perse. Les « chants du Serviteur » (Is 42,1-9 ; 49,1-7 ; 50,4-11 ; 52,13-53,12) devaient former une collection indépendante qui fut introduite plus tard au sein du recueil deutéro-isaïen.

7. Cf. A.S. KAPELRUD, *Et folk på hjemferd : trøsteprofeten, den annen Jesaja, og hans budskap*, Oslo, Scandinavian University Books, 1964.

8. Cf. H.M. BARSTAD, *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah. "Exilic" Judah and the Provenance of Isaiah 40-55* (Instituttet for sammenlignende kulturforskning), Oslo, Novus Forlag, 1997. Datation à rapprocher pour Barstad du « mythe de la terre vide » ; H.M. BARSTAD, *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the "Exilic" Period* (Symbolae Osloenses Fasciculi Suppletorii 28), Oslo, Scandinavian University Press, 1996.

9. On peut, toutefois, citer R. ALBERTZ, « Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie », dans E. BLUM *et al.* (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift R. Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1990, pp. 240-256.

Les chapitres 56-66

En 1928, K. Elliger[10] défendait l'unité littéraire et stylistique des chapitres 56-66 et faisait du Trito-Isaïe un disciple du Deutéro-Isaïe. Les choses semblent plus complexes. Il y a sans doute, comme pour les deux premières parties du livre d'Isaïe, un certain nombre d'ajouts rédactionnels qui peuvent aller jusqu'à la période hellénistique.

C'est probablement au ve s. av. J.-C., que le Proto- et le Deutéro-Isaïe ont été rassemblés, le discours de Yhwh en 40,1-5* répondant ainsi au discours inaugural du livre en 1,2-20 par une conclusion identique « la bouche de Yhwh a parlé ». Reprenant beaucoup de la thèse développée par O. Plöger[11], P.D. Hanson[12] considère la communauté d'Israël du début de la période perse divisée entre des leaders hiérocratiques et des « visionnaires ». Les premiers, favorables au Temple, seraient représentés par Aggée, Zacharie 1-8 et, plus tard, Esdras, les derniers, partisans des oracles du Deutéro-Isaïe, seraient à l'origine des chapitres du Trito-Isaïe qu'ils ajoutent au corpus isaïen déjà existant (chapitres 1-55*). Il y aura encore après d'autres compléments aux IVe et IIIe s. av. J.-C.

10. Cf. K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaia*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1928.

11. Cf. O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1959.

12. Cf. P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia (PA), Fortress Press, 1979.

II. Les thèmes essentiels du livre d'Isaïe

Yhwh en appelle à la liberté humaine

Au chapitre 6, début du *Livret de l'Emmanuel* (6,1-9,6), Isaïe nous raconte l'expérience qu'il a faite dans le Temple de Jérusalem. Yhwh se montre à lui sous l'apparence d'un grand Roi. Il ne s'agit pas d'un récit de vocation comme en 1 S 3,4 (cf. le verbe « appeler »), mais d'un récit d'envoi (cf. le verbe « envoyer ») comme en Jr 1,7 et Ez 2,3.

Yhwh cherche un homme qui pourrait devenir pour le peuple comme son porte-parole. Isaïe se présente alors pour assumer cette mission divine. Si le Proto-Isaïe sait, quand il le faut, dénoncer l'orgueil des hommes, il reconnaît aussi la grandeur de la liberté humaine. L'Histoire ne doit pas être vue comme écrite

d'avance, car Yhwh considère les hommes, et en particulier les chefs de Juda, comme des êtres libres, capables de choix responsables. Il ne tient qu'à eux de changer leur politique, que ce soit sur la scène internationale, ou sur le plan social pour lutter contre les inégalités[13].

Yhwh est le Maître de l'Histoire

Si le Proto-Isaïe célèbre la grandeur de la liberté humaine, il rappelle à ses interlocuteurs que l'homme seul n'est pas grand-chose et que toute notre vie est dans la main du Seigneur. Il le dit avec ce formidable jeu de mots « si vous ne faites pas confiance (*ta'amînû*), vous ne tiendrez (*té'aménû*) certainement pas » (Is 7,9).

À la suite d'Amos, Isaïe n'hésite pas à dénoncer l'oppression des pauvres de la part des riches (Is 3,12a.15 ; 10,2). Ce qui est vrai en matière sociale l'est aussi pour la politique internationale. Il ne faut pas chercher à faire alliance avec l'Égypte ou l'Assyrie, car Yhwh est le Maître de l'Histoire ; seul Yhwh, le Dieu d'Israël, est à craindre et non Pharaon ou le roi d'Assyrie. Isaïe se présente, en quelque sorte, comme la « mauvaise conscience[14] » des riches et des politiques.

Mais il convient ici d'être attentif à l'ensemble du corpus isaïen. La politique internationale, en effet, évolue avec l'Histoire complexe du Proche-Orient ancien, d'où la nécessité d'adopter une approche diachronique qui rende compte des différentes strates rédactionnelles du livre. L'Isaïe historique, le prophète du VIIIe s., réagit dans le cadre de la crise syro-éphraïmite des années 735/4-732 (cf. les oracles contre les nations Is 14,24-23,18) et dénonce toute alliance avec l'étranger alors que le Deutéro-Isaïe, à l'époque babylonienne ou à l'époque perse, va se mettre résolument au service du roi de Perse Cyrus en le présentant comme l'instrument de Yhwh, Maître de l'Histoire (cf. Is 41,1-7 ; 45,1-7). Le Trito-Isaïe, enfin, développe une perspective universaliste vis-à-vis des nations[15].

On le voit, c'est le lien entre foi et politique qui traverse de part en part tout le livre d'Isaïe. Avec cette question toujours actuelle : doit-on, au nom de sa foi, s'opposer au Prince quand celui-ci bafoue les Droits de l'Homme ou semble aller à l'encontre du dessein divin ?

13. Par certains côtés, cette première partie du livre d'Isaïe annonce déjà, en filigrane, la responsabilité individuelle que l'on trouvera dans le livre d'Ézéchiel. Cf. *Ézéchiel, le souffle de la responsabilité*, Lumière & Vie n°256, décembre 2002.

14. Dans l'État d'Israël contemporain, il y avait un autre Isaïe qu'on avait surnommé la « mauvaise conscience » d'Israël, le philosophe, ami du frère Marcel Dubois, o.p., Yeshayahou Leibowitz. Pour une présentation en français de Leibowitz, cf. A. BOUGANIM, *Yeshayahou Leibowitz. Le retour du sadducéen* (L'essentiel), Paris, Éditions du Nadir, 1999.

15. Sur le pèlerinage des nations comme reprise inversée du thème de l'offensive du monde païen contre Jérusalem, cf. J. VERMEYLEN, *Jérusalem centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique* (LeDiv 217), Paris, Éditions du Cerf, 2007, pp. 145-226.

Le Messie isaïen

Les auteurs du Nouveau Testament ont interprété plusieurs passages isaïens comme des annonces de la venue du Messie, mais la seule fois où le mot « oint, messie » apparaît dans le livre, c'est pour parler de Cyrus, roi de Perse (cf. Is 45,1) ! Pour l'auteur anonyme du VIe s., il faut accepter l'autorité du roi perse, car elle s'inscrit dans l'ordre de la Création (Is 44,24-28* ; 45,12-13 ; 48,13-15). C'est Yhwh qui l'envoie (Is 41,1-4.25 ; 46,11), comme en témoigne sa réussite extraordinaire.

Si la lecture messianique du gouvernement de Cyrus est un élément très original de la pensée du Deutéro-Isaïe, nous ne devons pas oublier que la question du Messie isaïen nous renvoie également à deux passages controversés du livre. Pour la tradition chrétienne, l'oracle de l'Emmanuel (Is 7,10-17) parle du Messie et Is LXX 7,14 annonce qu'une vierge doit enfanter le Messie[16].

16. Sur l'interprétation de cet oracle, voir l'encadré de Philippe LEFEBVRE dans ce numéro.

Les quatre évangiles voient dans la Passion et la Résurrection de Jésus l'accomplissement du texte d'Is 52,13-53,12, appelé le quatrième chant du Serviteur souffrant. C'est aussi la lecture de Philippe avec l'eunuque éthiopien en Ac 8,26-40. La théologie d'un saint Paul (l'innocent persécuté ; la solidarité du Juste avec les pécheurs ; un seul offrant le salut pour la multitude) s'enracine dans ce texte. Ensuite, dans l'histoire de l'Église, va se mettre en place la théologie anselmienne de l'expiation et de la satisfaction vicaire (même si Anselme, dans son *Cur Deus homo*, ne cite que deux fois ce texte), puis celle de la substitution pénale des Réformés et de la scolastique protestante (nous étions ennemis de Dieu, pour nous réconcilier avec Dieu, il fallait qu'un seul meurt pour tous).

D'un point de vue exégétique, il est difficile de savoir qui est le Serviteur souffrant : s'agit-il d'un individu qui prendrait le péché de la multitude (Messie ou non) ou bien d'une collectivité (l'Israël idéal) ? De plus, est-on certain que ce texte n'a jamais été lu d'une façon messianique par la tradition juive[17] ? En 1 Co 15,3-4, par exemple, saint Paul semble reprendre une lecture juive de ce passage isaïen qui le précède. Enfin, on peut

17. Cf. l'article d'Édouard ROBBERECHTS, dans ce numéro.

se demander pourquoi ces textes isaïens du Serviteur souffrant, de l'innocent injustement persécuté, ont connu moins de succès que le livre de Job parmi les théologiens de la libération[18].

18. Peut-être à cause de la figure anonyme du Serviteur, cf. pourtant C. Mesters, *La mission du peuple qui souffre. La non-violence des pauvres dans les quatre Chants d'Isaïe* (Lire la Bible 68), Paris, Éditions du Cerf, 1986.

L'émergence du monothéisme

Avec le Deutéro-Isaïe (Is 43,10 ; 44,6-8), à l'époque babylonienne ou à l'époque perse, on voit l'émergence du monothéisme[19]. L'archéologie montre, en effet, qu'on ne trouve plus, en Juda, à partir du VIe s. av. J.-C. de statuettes représentant les dieux étrangers alors qu'on en trouve beaucoup pour la période assyrienne.

19. Cf. dans ce numéro, l'article d'Adrien SCHENKER qui explique la nature de ce monothéisme émergent.

La chute de Jérusalem, en 587, pose un problème théologique d'une extrême gravité : cet évènement a montré l'impuissance de Yhwh vis-à-vis des dieux babyloniens. Contrairement à la campagne de Sennachérib de 701 av. J.-C., Yhwh n'est pas intervenu pour protéger Jérusalem, la cité imprenable (cf. Ps 46,2-8 ; 48,4-8 ; 76,4-6 ; 2 R 18-20 ; Mi 3,11). Jusqu'au bout, des Judéens vont affirmer que Yhwh va sauver Jérusalem, comme il l'avait fait en 701, et que les agresseurs vont rebrousser définitivement le chemin (cf. 2 R 19,32aβ-34). On peut se demander si la réforme cultuelle josianique, avec sa composante monolâtrique non négligeable, ne serait pas à l'origine de la chute de Jérusalem. En effet, les dieux qui furent rejetés pourraient s'être vengés du peuple de Juda (cf. Jr 44,15-19).

Cette perspective représente une alternative théologique à la position deutéronomiste de la *Golah* – c'est-à-dire les exilés – pour qui la chute de Jérusalem est produite par Yhwh. Bien que, dans le livre de Jérémie, cette réflexion théologique soit mise dans la bouche de réfugiés Judéens en Égypte, il est probable qu'elle révèle, en fait, la perspective de certains groupes restés en Juda durant la période babylonienne[20]. C'est une façon de dédouaner Yhwh, la chute de Jérusalem n'a pas Yhwh pour auteur, mais les dieux babyloniens !

20. Cf. S. Ackerman, *Under Every Green Tree : Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta (GA), Scholars Press, 2001[2], pp. 48-51.

La seule solution, acceptable d'un point de vue théologique, est d'affirmer, comme argument de convenance, qu'il n'y a qu'un seul dieu, que non seulement les dieux babyloniens ne sont que du vent, mais que la parèdre Ashéra n'existe pas non plus[21]. La reli-

21. Cf. les inscriptions de Kuntillet ʻAjrud et de Khirbet el-Qôm.

gion qu'Israël connaissait jusque là, qui n'était rien d'autre qu'une variante du polythéisme cananéen[22], devait se transformer profondément et abandonner tous les dieux comme El, Baal, Shaddaï, Gad, Shalem, etc. que l'on retrouvait dans les noms théophores.

22. Cf. la vision des cultes polythéistes au Temple de Jérusalem en Ez 8 ou les libations et gâteaux pour la « Reine du Ciel » en Jr 7,16-20; 44,15-19.25 qui est probablement une figure syncrétiste reprenant des caractéristiques de la déesse ouest-sémitique Astarté dans le panthéon cananéen et est-sémitique d'Ishtar dans le panthéon babylonien.

La figure d'Abraham

On peut remarquer qu'il n'est jamais fait allusion à Abraham dans le Proto-Isaïe. La référence en Is 29,22 appartient, en effet, à une unité littéraire, Is 29,17-24, qui dépend de la prophétie postexilique. Cela signifie que l'Isaïe historique ne connaissait pas encore les traditions sur ce patriarche, comme un certain nombre de psaumes ou de sommaires historiques qui commencent l'histoire des origines du peuple non par le cycle d'Abraham mais par les traditions de sortie d'Égypte (cf. Ps 78 ; 106 ; 114 ; Dt 6,20-23 ; Jr 11 ; Ez 20).

Plusieurs indices montrent qu'Abraham est la figure des Judéens restés dans le pays à l'époque babylonienne. On peut le voir aussi bien dans le cycle d'Abraham que dans ce que nous pouvons appeler des slogans judéens[23] en Ez 33,24 et Is 51,2-3a. Les rédacteurs de la première édition du Deutéro-Isaïe vont tenter de faire d'Abraham, lui que Yhwh a saisi « aux extrémités de la terre » et a appelé des « contrées lointaines » (cf. Is 41,8-9), le prototype des exilés dans le but, sans doute, de mieux réunir le groupe de ceux qui sont restés en Juda et de ceux qui reviennent de Babylonie.

23. Par le procédé du *mirror reading*, J. Murphy O'Connor a repéré certains slogans corinthiens, de la même façon il est possible de repérer certains slogans judéens de l'époque babylonienne, cf. J. Murphy O'Connor, « Corinthian Slogans in 1 Cor 6:12-20 », *CBQ* 40 (1978) 391-396.

Finalement vers 530-520, dans le psaume de lamentations d'Is 63,7-64,11, ceux qui reviennent en Juda opposent la paternité de Dieu, en Is 63,16, à celle d'Abraham qui reste encore le héros des Judéens restés au pays.

III. Les tendances de la recherche actuelle

Il est évident que parler d'un Premier, d'un Deuxième et d'un Troisième Isaïe est extrêmement simpliste et que les choses sont beaucoup plus compliquées que cela. Is 1-39, par exemple, est déjà lui-même une collection de matériaux avec plusieurs rédactions travaillant dans des contextes historiques différents.

Ainsi les textes qui parlent de l'assurance du retour du peuple de Yhwh à Sion en Is 11,12-16 ; 19,32 ; 27,12-13 se basent sur les chapitres 40 et suivants et sont donc des ajouts rédactionnels. Quant aux chapitres 40-55, un auteur comme R.G. Kratz[24] a pu y repérer cinq couches rédactionnelles, sans parler d'autres additions plus petites. Devant une telle complexité, les spécialistes d'Isaïe sont partis à la recherche d'un nouveau paradigme.

24. Cf. R.G. Kratz, *Kyros in Deuterojasaja-Buch : Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen, Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (FAT 1), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

L'exégèse anglo-saxonne

L'exégèse anglo-saxonne est marquée, ces dernières années, par la volonté de mieux prendre en compte le livre d'Isaïe dans sa totalité. On s'intéresse alors à l'unité du livre au-delà de sa tripartition habituelle[25].

25. Dans l'exégèse francophone, Anne-Marie Pelletier note que la dénonciation du péché court de part en part du livre : la « révolte » contre Dieu se trouve au début (Is 1,2) et à la fin (Is 66,24) du corpus isaïen ; cf. A.-M. Pelletier, « Temps et histoire au prisme de l'écriture prophétique », dans D. Doré (ed.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?* (LeDiv 215), Paris, Éditions du Cerf, 2007, pp. 87-114, ici p. 105.

Certains auteurs vont mettre l'accent sur la forme finale du canon tel qu'il est reçu par une communauté croyante. Leur lecture se veut alors spécifiquement chrétienne. Brevard S. Childs (1924-2007), en particulier, veut étudier Isaïe comme un seul livre car c'est ainsi qu'il fut reçu à l'intérieur du canon chrétien. Il critique dans les études vétérotestamentaires passées leur défaut d'attention à la forme finale, canonique, des livres bibliques et assortit son approche d'une critique fondamentale de la « décanonisation » des textes[26].

26. Cf. B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville (KY), Westminster/John Knox Press, 2001, p. xi : « The usual pattern of dividing the book into at least two or three parts has had a deleterious effect on the interpretation of the whole ». On doit citer dans le monde francophone, D. Janthial, *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe* (BZAW 343), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004.

Il faut bien comprendre que l'approche canonique de Childs n'a rien à voir avec le fondamentalisme protestant qui dira que tout le livre a été écrit par Isaïe, le prophète du VIIIe s. Nous nous intéressons à la Bible hébraïque, dit Childs, en tant que chrétiens ; or, dans le canon chrétien que nous recevons de nos traditions (catholique ou réformée), il n'y a qu'un seul livre d'Isaïe. Nous nous devons donc d'étudier ce livre comme un tout, même si nous savons par l'exégèse historico-critique qu'il y a des auteurs différents.

Puis, dans un deuxième temps, il est normal qu'en tant que chrétiens nous nous intéressions à sa réception[27] (ce qu'on peut appeler la *Wirkungsgeschichte* ou l'*Afterlife* du texte) dans le christianisme. Le texte isaïen, en effet, a une vie qui échappe à ceux qui l'ont écrit. Les anglo-saxons (en particulier les anglicans, mais pas seulement) seront très sensibles à la réception des textes isaïens dans

27. L'insistance sur la réception du texte biblique dans les différentes traditions se retrouvent dans deux projets actuels : la *Bible de Jérusalem en ses Traditions* de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem et l'*Encyclopedia of the Bible and Its Reception* qui sera publiée chez Walter de Gruyter.

la liturgie à cause du chant choral (cf. *Le Messie* de Haendel[28]), mais on trouverait la même chose dans la tradition catholique avec le chant grégorien (*Rorate caeli* [Is 45,17] ou *Consolamini* [Is 40,1])[29].

Ainsi, Childs, après son commentaire dans la collection *The Old Testament Library*, et Joseph Blenkinsopp, après avoir publié un grand commentaire en trois volumes (1-39 ; 40-55 ; 56-66) dans la prestigieuse collection *Anchor Bible*[30], *viennent tous deux de publier sur la réception du livre d'Isaïe dans l'Antiquité ou dans l'histoire de l'Église*[31].

L'exégèse allemande

Des exégètes allemands, comme Charis Fischer pour les oracles contre les nations[32], s'intéressent désormais aux liens qu'entretient le livre d'Isaïe avec d'autres livres du corpus des Prophètes postérieurs. Les travaux d'Erich Bosshard-Nepustil[33] sont, de ce point de vue, à souligner. Il a tenté de faire une étude comparée entre Is 1-39 et le Livre des Douze Prophètes. Il avance ainsi l'idée que les deux rédactions principales dans le Livre des Douze, qu'il appelle Assur/Babel-Red.^{XII} et Babel-Red.^{XII}, ont été influencées par des rédactions similaires dans le livre d'Isaïe.

Mais il faut constater que l'exégèse allemande reste fidèle, dans sa très grande majorité, à une approche historico-critique et à la *Literarkritik* des textes, suivant le modèle de B. Duhm, ou bien n'hésitant pas comme Odil Hannes Steck (1935-2001)[34] à remettre en cause l'existence d'un prophète ou auteur « Trito-Isaïe ». Ainsi le commentaire d'Isaïe publié actuellement chez Herder, dans la collection *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, n'hésite pas à engager plusieurs collaborateurs, à ce jour Willem A. M. Beuken pour le Proto-Isaïe[35] et Ulrich Berges pour le Deutéro-Isaïe[36].

Toutefois, on peut noter une différence non négligeable dans la façon d'aborder outre-Rhin le corpus isaïen. Alors qu'autrefois l'exégèse historico-critique s'intéressait, dans un esprit un peu romantique, aux *ipsissima verba* du prophète Isaïe, aujourd'hui, elle va beaucoup plus étudier les chapitres 40 à 66 comme travail de réécriture, d'actualisation du message prophétique.

28. Cf. A. Davies, « Oratorio as Exegesis: the Use of the Book of Isaiah in Handel's Messiah », *BI* 15 (2007) 464-484.

29. Mais il faut aussi évoquer le *Sanctus* (Is 6) ; les lectures d'Isaïe pour l'Avent (Is 7,10-16 ; 11,1-10 ; 51,17-52,2.7-10) ou bien le Vendredi Saint (Is 52,13-53,12). Cf. l'article du fr. Benoît-Marie dans ce numéro.

30. Cf. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39 ; 40-55 ; 56-66* (AncB 10 ; 10A ; 10B), Garden City (NY), Doubleday, 2000 ; 2002 ; 2003.

31. Surtout les auteurs du Nouveau Testament ; les Pères de l'Église ; les Réformés pour Childs ; Qumrân et l'Évangile de Matthieu pour Blenkinsopp. Cf. B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids (MI) – Cambridge, Eerdmans, 2004 ; J. Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book. Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, Grand Rapids (MI) – Cambridge, Eerdmans, 2006.

32. Cf. C. Fischer, *Die Fremdvölkersprüche bei Amos und Jesaja : Studien zur Eigenart und Intention in Am 1,3 – 2,3.4f und Jes 13,1 – 16,14* (BBB 136), Berlin, Philo, 2002.

33. Cf. E. Bosshard-Nepustil, *Rezeptionen von Jesaia 1-39 im Zwölfprophetenbuch : Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persicher Zeit* (OBO 154), Freiburg (CH) - Göttingen, Universitätsverlag Freiburg - Vandenhoek & Ruprecht, 1997.

34. Cf. O.H. Steck, « Tritojesaja im Jesajabuch », dans J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah – Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BEThL 81), Leuven, Leuven University

Press - Peeters, 1989, pp. 361-406; ID., *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1991.

35. Cf. W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1-12; 13-27* (HThKAT), Freiburg, Herder, 2003 ; 2007.

36. Cf. U. BERGES, *Jesaja 40-48* (HThKAT), Freiburg, Herder, 2008.

Les paroles du prophète ont été actualisées à plusieurs reprises et ont été chaque fois intégrées dans des synthèses théologiques nouvelles. On est ainsi de plus en plus sensible à voir que des thèmes se retrouvent dans les différentes strates rédactionnelles comme la gloire future de Sion, point de ralliement des nations (cf. Is 2,2-4 et 56,1-8) ; la consolation de Jérusalem (cf. Is 40,1 ; 61,2 ; 66,13) ou la conclusion identique à la fin d'Is 1,2-20 et 40,1-5* « la bouche de Yhwh a parlé ». Bref, on va plutôt partir des chapitres 40-55 pour voir comment ils ont retravaillé le Proto-Isaïe et annoncent le Trito-Isaïe.

Conclusion

Pourquoi les auteurs du Deutéro-Isaïe n'ont pas fait un nouveau livre, mais ont ajouté leur collection à la suite d'Is 1-39 ? Les réponses apportées habituellement à cette question (hasard de l'homonymie ; souci d'économie ; grande autorité de l'Isaïe historique) ne sont pas satisfaisantes.

Il faut plutôt penser qu'Isaïe a un statut à part dans l'histoire du canon et ceci très tôt. Non seulement on a mis sous son nom des textes appartenant aux périodes babylonienne et perse au lieu de faire comme pour les petits prophètes une collection de témoins, mais il a eu, dès avant l'exil, une histoire originale. Ainsi il n'a pas été mis avec Osée et Amos qui formaient sans doute un *Zweiprophetenbuch* après la chute de Samarie.

Pour le dire autrement, la spécificité d'Isaïe ne semble pas directement liée au prophétisme puisque d'autres traditions prophétiques ont eu un destin différent. Osée et Amos, par exemple, se sont retrouvés perdus au milieu du Livre des Douze petits prophètes. Isaïe n'a pas été mis avec Osée-Amos ou avec Osée-Amos-Michée-Sophonie au moment de l'exil car la tradition isaïenne était déjà trop développée. Lorsque s'effectue la mise en corpus canonique de toutes ces traditions prophétiques, il était évident qu'Isaïe était déjà trop long pour rejoindre ce qui deviendra la collection des « petits prophètes ».

Une certaine correspondance entre les sièges de Jérusalem en 701 et 587 a fourni les bases pour l'extension du livre d'un Proto-Isaïe à un Deutéro-Isaïe et plus encore.

Dès le Premier Isaïe se développe une théologie de Sion, c'est-à-dire Jérusalem comme choix historique fait par Yhwh à cause du demi-tour de Sennachérib en 701. À partir de là, il est possible de voir le Deuxième Isaïe comme une méditation sur la ruine de Jérusalem et l'attente d'une Jérusalem nouvelle, et le Troisième Isaïe comme la réalisation, en partie eschatologique, de cette attente avec une Jérusalem vers où montent toutes les nations.

Marc LEROY

Marc LEROY

Le noyau isaïen 1-32* comme modèle littéraire

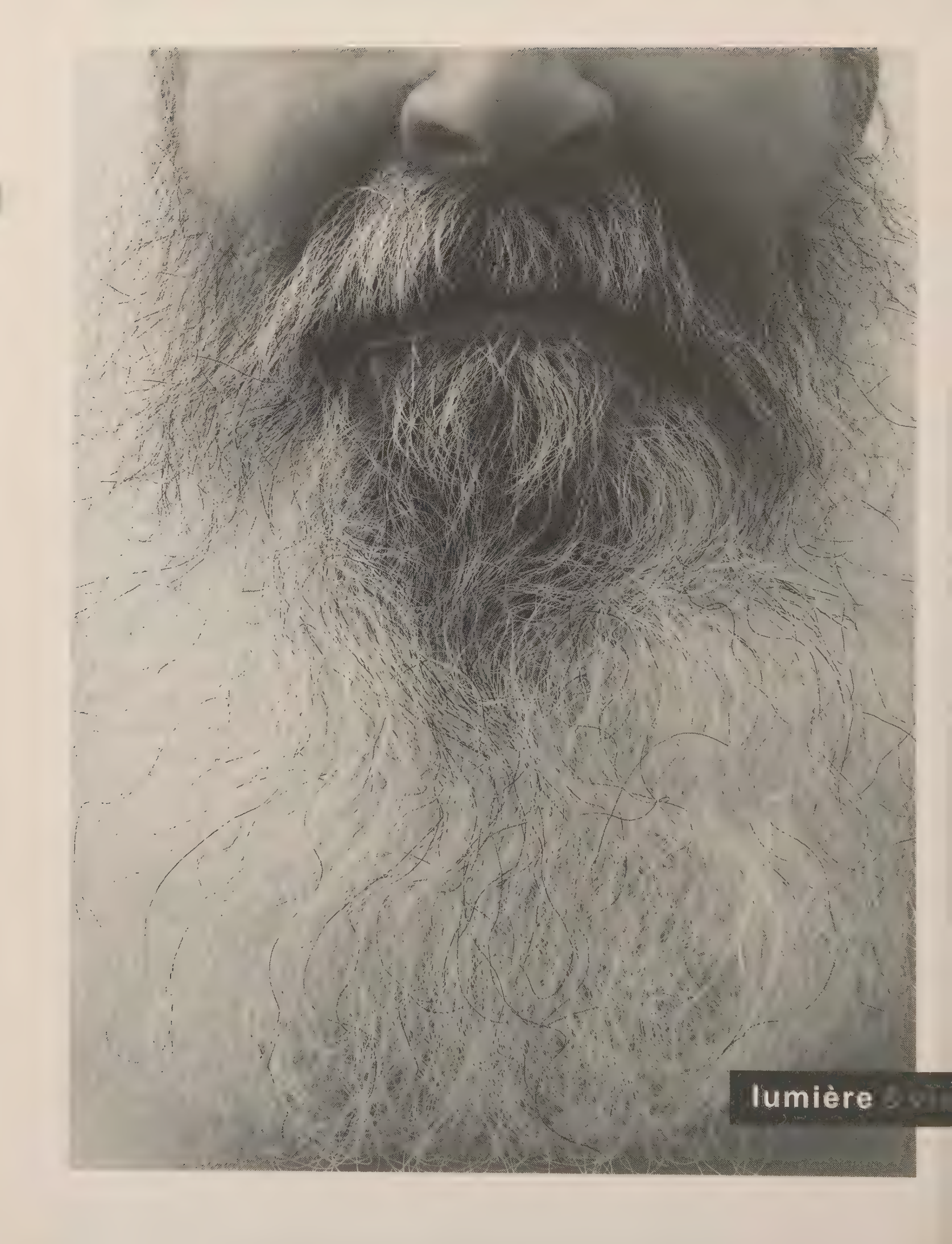
À la suite de P.-M. Bogaert[1], on peut remarquer qu'il existe une certaine ressemblance entre les grands ensembles prophétiques de la fin de l'époque babylonienne : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et ce qu'il faut appeler le Livre des Quatre (Osée ; Amos ; Michée et Sophonie)[2]. Ces recueils d'oracles prophétiques disent la parole de nouveaux prophètes qui ont pris le relais de Moïse pour rappeler à leur tour les exigences de l'Alliance.

Isaïe présenterait ainsi un modèle littéraire à condition de prendre le noyau du Proto-Isaïe Is 1-32*[3] ; Jr LXX 1-42[4] ; Ez 1-39[5] et le Livre des Quatre selon la proposition de Wöhrle : des collections d'oracles dirigés contre les nations auraient été augmentées par un encadrement constitué d'oracles contre le peuple et de promesses de salut.

Oracles de jugement contre le peuple (*Gerichtsworte*)	Oracles contre les nations (*Völkerworte*)	Promesses et Restaurations (*Heilsworte*)
Is 1-12	Is 13-23	Is 28-32
Jr LXX 1,1-25,13	Jr LXX 25,14-32,24	Jr LXX 33-42
Ez 1-24	Ez 25-32	Ez 33-39
Os*	Am 1,3-2,3* ; So 2,4-15*	So 3,11-13

Les oracles de jugement aident à comprendre le passé, mais ils donnent également des indications pour le présent des auditeurs. Ces derniers sont appelés à adopter un comportement qui empêche une nouvelle catastrophe comparable à la chute de Jérusalem en 587, et qui favorise la réalisation du salut annoncé dans les livres prophétiques. Désormais, le malheur dont parle le prophète est celui que vit Israël ; bientôt viendra le malheur du monde païen provisoirement triomphant, puis le temps de la victoire de Sion.

1. Cf. P.-M. Bogaert, « L'organisation des grands recueils prophétiques », dans J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BEThL 81), Leuven, Leuven University Press - Peeters, 1989, pp. 147-153.
2. Sur l'hypothèse d'un Livre des Quatre, cf. J. Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 2006.
3. Nous devons soustraire du Proto-Isaïe les chapitres 24-27 (la « grande apocalypse d'Isaïe ») ; 33 (la « liturgie prophétique ») ; 34-35 (la « petite apocalypse d'Isaïe ») et 36-39 (récit identique, pour l'essentiel, à 2 R 18,13-20,19) de rédaction ou d'insertion plus tardive, voir la *Jerusalemer Jesaja-Sammlung* d'Is 1-32* dans U. Berges, *Das Buch Jesaja : Komposition und Endgestalt* (HerBS 16), Freiburg, Herder, 1998, p. 541.
4. Ici, les choses sont complexes. On sait qu'il y a une différence, après Jr 25,13, dans la numérotation des chapitres et des versets entre la LXX et le TM. Il faut suivre ici l'ordre de la LXX. On sait moins qu'il existe une différence dans la numérotation des chapitres et des versets entre l'édition de J. Ziegler (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. XV, Ieremias – Baruch – Threni – Epistula Ieremiae*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957 et celle de Rahlfs (A. Rahlfs [ed.], *Septuaginta. Duo volumina in uno*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 ou plus récemment A. Rahlfs und R. Hanhart [ed.], *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006). Nous choisissons de suivre la numérotation de l'édition de Ziegler. Il faut enlever le *Baruchschrift* (LXX 43-51) et l'appendice historique (LXX 52 qui reprend, pour l'essentiel, 2 R 24,18 – 25,30).
5. Les chapitres 40-48 d'Ézéchiel (« la grande vision finale ») sont plus tardifs.


lumière

Olivier RIAUDEL est dominicain. Il enseigne la théologie fondamentale à l'Université catholique de l'Ouest (Angers). En 2007 est parue sa thèse sur Pannenberg (*Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg*, Cerf).

Olivier RIAUDEL

Trois (et plus) en un : enjeux théologiques de l'unité du livre d'Isaïe

La signification théologique d'un constat historique

Si le livre d'Isaïe s'ouvre par l'annonce de la « vision d'Isaïe, fils d'Amoç, qu'il reçut au sujet de Juda et de Jérusalem, au temps d'Osias, de Yotam d'Achaz et d'Ezéchias, rois de Juda » (1, 2), et s'il rapporte des oracles liés à la menace assyrienne et à la chute de Samarie, bref, s'il se situe lui-même au sein d'évènements datés du VIII[e] siècle, il prophétise également et interprète théologiquement la chute du Royaume de Juda et la déportation à Babylone, à la fin du VII[e] siècle : « Alors Isaïe dit à Ezéchias : « Écoute la parole de Yahvé Sabaot ! Des jours viennent où tout ce qui est dans ton palais, tout ce qu'ont amassé tes pères jusqu'à ce jour, sera emporté à Babylone. Rien ne sera laissé, dit Yahvé. Parmi les fils issus de toi, ceux que tu as engendrés, on en prendra pour être eunuques dans le palais du roi de Babylone » (39, 5-7).

Mais il adresse également des oracles aux exilés de Babylone : il les assure de la crédibilité de la parole du Seigneur (« l'herbe se dessèche, la fleur se fane, mais la parole de notre Dieu subsiste à jamais » 40, 8), il prophétise le retour des exilés et annonce l'ascension de Cyrus II, qui s'empare de Babylone en 539. Enfin, il aborde dans les derniers chapitres la situation à Jérusalem après le retour d'exil, après la reconstruction du Temple (*cf.* Is 60) en 515.

← J.D., *Prophète (nuage)*, photographie numérique, 2008.

Il rend grâce à Dieu qui a manifesté sa miséricorde et sa puissance (« Je vais célébrer les grâces de Yahvé, les louanges de Yahvé, pour tout ce que Yahvé a accompli pour nous, pour sa grande bonté envers la maison d'Israël, pour tout ce qu'il a accompli dans sa miséricorde, pour l'abondance de ses grâces » 63, 7), et il se peut que certains passages de la fin du livre soient l'écho des conflits avec des populations soit restées sur place, soit installées dans le pays après la chute du royaume de Juda, accusées de syncrétisme[1] : « Un peuple qui me provoque sans cesse en face, qui sacrifie dans les jardins, qui brûle de l'encens sur des briques, qui habite dans les tombeaux, passe la nuit dans les recoins, mange de la viande de porc et met dans ses plats des morceaux impurs » (65, 3-4). Le livre relate donc des évènements qui couvrent au moins deux siècles et demi.

Formulée depuis la fin du XVIII[e] siècle, l'hypothèse d'une rédaction composite de ce livre s'est imposée. Celle-ci fut précisée en 1892 par Bernhard Duhm[2], qui démontre une division entre un Proto-, un Deutéro-, et même un Trito-Isaïe. Ces conclusions, à ce niveau de généralité, font l'objet d'un très large accord. Mais les théories plus précises sur l'histoire de la rédaction de ce livre sont par nature si hypothétiques, et objets de tant de débats qu'il pourrait sembler préférable de ne pas en tenir compte dans l'interprétation du livre d'Isaïe, tel qu'il nous est parvenu dans son état final. Ces théories rédactionnelles seraient sans portée théologique, voire néfastes à la juste compréhension de l'ensemble du livre, lui-même élément d'un canon des Écritures[3].

Nous défendrons ici une position contraire : l'histoire de la rédaction, ou plus exactement les hypothèses sur l'histoire de la rédaction ont – dans leur caractère hypothétique même – une pertinence théologique. Mais il est vrai qu'une interprétation qui isole deux ou trois grands ensembles de ce livre, pour n'en commenter qu'un[4], si elle se contente de décomposer le livre en étapes de sa rédaction, sans s'interroger sur le processus de composition de l'ensemble, nous semble également contestable, et pour la même raison.

Pourquoi a-t-on mis sous l'autorité du même prophète des oracles d'époques si différentes, aux différences parfois notables ? La réponse – nécessairement hypothétique – à cette question éclaire-t-elle la lecture de l'ensemble du livre, et surtout, puisque

1. J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël*, Cerf, 1993, p. 303.

2. B. DUHM, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, 1892.

3. B. S. CHILDS, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids (MI) – Cambridge, 2004.

4. Pour ne citer qu'un exemple, la dernière édition de la *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) contient trois articles consacrés au livre d'Isaïe : « Jesaja/Jesajabuch » TRE 16, 636-658, qui – bien qu'il porte sur le livre d'Isaïe ne commente que le Proto-Isaïe, « Deuterojesaja » TRE 8, 510-530, et « Tritojesaja » TRE 34, 124-130, chacun par un auteur différent.

nous confessons ce livre comme inspiré, peut-elle donner à penser quelque chose de ce que nous nommons « révélation » ? Telles sont les questions auxquelles nous voudrions esquisser une réponse.

La diversité des représentations de l'action de Dieu

Étudier et tenir compte de l'histoire de la rédaction du livre d'Isaïe, cela ne signifie pas nécessairement accorder à ce que l'on estimerait être l'élément « authentique » (c'est-à-dire remontant effectivement à un Isaïe « historique ») tant d'importance que l'état final serait tenu pour négligeable. Ceci ne serait tenable qu'à condition d'interpréter l'histoire de la rédaction que comme un processus d'actualisation d'une tradition originelle[5], et d'ignorer le sens que produit toute rédaction, toute écriture, pour ne considérer que celui de l'évènement historique ou de la première tradition.

Analyser l'histoire de la rédaction, ce n'est pas seulement remonter comme « en-deçà » de cette histoire, mais étudier le processus rédactionnel lui-même[6], qui est lui aussi un phénomène historique signifiant, et cela à partir de la fin de ce processus. On ne saurait ramener une lettre de rupture à la dispute qui l'a occasionnée, pas plus qu'on ne saurait ramener cette lettre aux divers brouillons par lesquels cette rédaction est passée. L'unité du livre d'Isaïe, à la manière de l'unité du canon, conduit à lire ensemble des textes qui ne sont peut-être pas homogènes à l'origine, et cet effet de sens est inhérent au livre lui-même.

Le seul fait que divers oracles, couvrant au total plusieurs siècles, aient été rassemblés sous l'unique patronage d'Isaïe conduit à s'interroger sur les motifs de ce processus. De façon plus visible que dans d'autres livres[7], celui-ci apparaît comme le résultat d'un long processus de rédaction, synthétisant des éléments d'origine diverses, et dans certains cas peut-être indépendants.

Cette diversité ne concerne pas seulement l'époque et les circonstances de l'écriture ; il s'agit aussi d'une diversité de représentations religieuses. B. Uffenheimer, par exemple[8], distingue ainsi dans le livre d'Isaïe plusieurs types d'eschatologies :

5. Ce que conteste à juste titre B. V. SCHILDS, « The canonical shape of the Prophetic Literature », in J. L. MAYS et P. J. ACHTEMEIER (éd.), *Interpreting the Prophets* (éd.), Philadelphia, 1987, p. 43.

6. Sans immédiatement le traiter comme un processus linéaire, selon une logique biologisante de « développement » ; *cf.* J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, Quaestiones disputatae 117, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1989, traduit dans Collectif dir. Cl. BARTH, *L'Exégèse chrétienne aujourd'hui*, Fayard, 2000, p. 65-110.

7. Selon J. BLENKINSOPP, *op. cit.*, on pourrait s'interroger de la même façon (mais plus difficilement, à cause de la moindre évidence des indices) sur l'histoire de la rédaction du livre de Michée, qui aurait une histoire au moins partiellement commune avec celle d'Isaïe (p. 151) ou sur celle d'Amos, dont on applique les oracles à Juda (p. 104 ou 139*s*).

8. B. UFFENHEIMER, « From Prophetic to Apocalyptic Eschatology », in H. Reventlow (éd.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, JSOT Supplement Series 243, Sheffield, 1997, p. 200-217.

- le Proto-Isaïe croit que l'ultime intervention rédemptrice de Dieu sera le résultat immédiat de la situation historique présente, sur le fond de la montée puis de la chute de la puissance assyrienne ;

- le Deutéro-Isaïe tend à identifier histoire contemporaine et eschatologie ; l'édit de Cyrus ouvrirait le temps messianique, qui devrait être complété par une intervention miraculeuse de Dieu, imminente ;

- on pourrait compléter la typologie de Uffenheimer en distinguant du type précédent le courant prophético-eschatologique du Trito-Isaïe, qui semble en certains passages non seulement distinguer une année de grâce pour Israël, et un jour de vengeance contre Edom (comme en 63, 1-6), mais réserver le salut eschatologique au seul groupe de ceux qui « tremblent », par opposition aux autres israélites[9] : « Écoutez la parole de Yahvé, vous qui tremblez à sa parole. Ils ont dit, vos frères qui vous haïssent et vous rejettent à cause de mon nom : « Que Yahvé manifeste sa gloire, et que nous soyons témoins de votre joie », mais c'est eux qui seront confondus ! » (66, 5) ;

- enfin, un complet détachement entre histoire contemporaine et eschatologie, comme en 2, 1-4 et surtout aux chapitres 24 à 27 (« l'apocalypse d'Isaïe »).

Il ne s'agit pas seulement de variations selon les contextes, mais bien de représentations différentes des relations entre l'histoire du monde et l'action de Dieu. On peut noter que le risque d'une lecture seulement synchronique serait d'unifier ces perspectives, de leur imposer une cohérence. Lier une lecture synchronique et une lecture diachronique[10], c'est s'interroger sur le fait que ces différentes représentations ont été rassemblées dans un seul livre.

La même question est posée par la clôture du canon biblique. A l'intérieur même de chacun des deux Testaments, nous lisons comme un seul livre des textes différents, aux idéologies distinctes et parfois contradictoires. C'est là un phénomène assez couramment analysé dans la rédaction de l'Ancien Testament. Ainsi Thomas Römer expose comment la Torah, telle que nous la connaissons, peut-être regardée comme une rédaction de compromis entre une historiographie deutéronomiste, et des textes d'origine sacerdotale[11]. C'est le rôle de la lecture diachronique, et en particulier de l'histoire de la rédaction que de souligner les différences, irréductibles à une lecture uniformisante.

9. Ceci fournirait une clef de lecture à la continuité remarquable entre Is 1, 2 (« J'ai élevé des enfants, je les ai fait grandir, mais ils se sont révoltés contre moi ») et 66, 24 (« Et on sortira pour voir les cadavres des hommes révoltés contre moi, car leur ver ne mourra pas, et leur feu ne s'éteindra pas, ils seront en horreur à toute chair »).

10. La lecture synchronique considère les textes en leur état actuel et examine les éléments non dans leur succession, mais dans leurs relations mutuelles, cherchant à découvrir celles qui structurent le récit. C'est celle adoptée par les tenants d'une lecture 'canonique' (cf. la note 3). L'approche dite diachronique s'intéresse à l'histoire du texte et étudie ses évolutions. Elle préside aux hypothèses de l'exégèse historico-critique (NdlR).

11. Th. RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, 2007, p. 187.

La continuité d'un modèle « isaïen » de prophétie

On ne saura certes jamais avec certitude pourquoi on a conservé en un seul livre des traditions d'époques différentes. L'hypothèse d'une école se réclamant d'Isaïe, se maintenant dans la diversité des situations politiques est peu probable, compte tenu de la durée du processus de rédaction[12]. Cette hypothèse est pour le moins indémontrable. Faut-il évoquer le rôle de l'historiographie deutéronomiste ? C'est là l'hypothèse que semble retenir Blenkinsopp[13], même si le débat autour de l'influence deutéronomiste sur Isaïe est loin d'être clos[14]. Mais cette hypothèse ne conduit au fond qu'à reposer la question : pourquoi a-t-on rassemblé en un seul livre des oracles d'origines si différentes ?

L'existence d'une école deutéronomiste permet certes d'expliquer des caractéristiques de la reprise par un Deutéro-Isaïe des oracles d'un Proto-Isaïe[15], mais n'explique pas les motifs de la synthèse sous un seul nom de ces différentes étapes. Si Osée et Amos ont été rassemblés peu après la chute de Samarie en un livre unique[16], ils ont été à nouveau divisés en deux livres, alors même qu'ils semblent appartenir (comme Isaïe, selon Blenkinsopp, à un corpus deutéronomiste exilique[17].

La raison de cette continuité peut être cherchée dans la théologie isaïenne de la prophétie : la prophétie, élément essentiel de la connaissance de Dieu, s'accomplit toujours. Blenkinsopp parle à ce propos d'une « attention révérencielle et craintive à la prophétie eschatologique, telle que transmise par 'l'école isaïenne' exilique et post-exilique[18] ». Dans une toute autre perspective, sans référence cette fois à l'histoire de la rédaction, D. Janthial parvient à une conclusion semblable : « la question qui soutient l'attention du lecteur du début à la fin est celle de la fidélité de YHWH aux promesses faites à la maison de David[19] ». Nous ne sommes pas très loin des conclusions de Blenkinsopp : « Le ministère du Deutéro-Isaïe et de son groupe (les deux mentionnés dans les premiers versets) visait donc à persuader la diaspora que, en dépit des apparences du contraire, leur Dieu était toujours maître du cours de l'histoire[20]. »

Les exemples sont trop nombreux pour les citer tous[21], mais on peut évoquer ici, très représentatif, cet extrait du chapitre 14, qui expose la certitude de la réalisation dans l'histoire de

12. J. BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 255.

13. *Idem*, p. 228-229.

14. *Idem*, p. 223

15. La continuité d'un groupe isaïen semble poser moins de difficultés entre le Deutéro- et le Trito-Isaïe.

16. A. SCHART, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozess* (BZAW 260), Berlin/New York, 1998.

17. J. BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 231.

18. *Idem*, p. 305.

19. D. JANTHIAL, *Le livre d'Isaïe ou la fidélité de Dieu à la maison de David*, Cahier Évangile 142, Paris, 2007, p. 51.

20. J. BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 261.

21. On pourrait également citer Is 28, 23-29 ou 37, 26.

la volonté de Dieu, et de sa parole révélée au prophète : « Yahvé Sabaot l'a juré : Oui ! *Comme j'ai projeté, cela se fera, comme j'ai décidé, cela se réalisera* : Je briserai Assur dans mon pays, je le piétinerai sur mes montagnes. Et son joug glissera de sur eux, son fardeau glissera de son épaule. *Telle est la décision prise* contre toute la terre, telle est la main étendue sur toutes les nations. *Quand Yahvé Sabaot a décidé, qui l'arrêtera, et sa main levée, qui la fera revenir* ? » (14, 24-27).

Ce serait donc une conviction sur la prophétie qui unirait le livre d'Isaïe, qui permettrait d'expliquer la reprise des premiers recueils d'oracles dans une rédaction exilique, dans une autre situation. On insère ainsi dans la première partie du livre des oracles qui concerne une période beaucoup plus tardive ; pour ne prendre ici qu'un exemple, on peut citer Is 13, 1-22, long poème anti-babylonien : « Oracle sur Babylone, vu par Isaïe, fils d'Amoç… », qui se conçoit mal avant la chute de Nabuchodonosor. Et malgré les différences stylistiques, on retrouve dans le Deutéro-Isaïe cette conviction sur la puissance de Dieu et de sa parole sur l'histoire, mais étendue cette fois à toute la Création : le Dieu qui parle par Isaïe, c'est le Dieu unique, créateur de toute la terre, qui conteste les dieux babyloniens (43, 10), qui rappelle à Israël que c'est lui qui l'a façonné, qui confirme sa parole et celle de son prophète, et qui se sert d'un souverain étranger pour réaliser sa volonté (utilisant au passage un vocabulaire davidique) :

La diversité ne touche pas seulement les formes de révélation, mais la fonction même de révélation.

« Criez de joie, cieux, car Yahvé a agi, hurlez, profondeurs de la terre, poussez, montagnes, des cris de joie, forêt, et tous les arbres qu'elle contient ! Car Yahvé a racheté Jacob, il s'est glorifié en Israël. Ainsi parle Yahvé, ton rédempteur, celui qui t'a modelé dès le sein maternel, c'est moi, Yahvé, qui ai fait toutes choses, qui seul ai déployé les cieux, affermi la terre, sans personne avec moi ; qui réduis à néant les signes des augures et fais délirer les devins, qui fais reculer les sages et tourne leur science en folie ; qui confirme la parole de mon serviteur et fais réussir les desseins de mes envoyés ; qui dis à Jérusalem : « Tu seras habitée », et aux villes de Juda : « Vous serez rebâties et je relèverai les ruines de Jérusalem », qui dis à Cyrus : « Mon berger. » Il

accomplira toute ma volonté, en disant à Jérusalem : « Tu seras reconstruite », et au Temple : « Tu seras rétabli » » (44, 24-27).

Le Trito-Isaïe, au chapitre 63 par exemple, reformule cette même conviction : citant l'histoire d'Abraham ou de Moïse, évoquant l'Exil comme un châtiment désormais dépassé, il répète que « Dans toutes leurs angoisses, ce n'est pas un messager ou un ange, c'est sa face (la face de Yahvé) qui les a sauvés. Dans son amour et sa pitié, c'est lui qui les a rachetés, il s'est chargé d'eux et les a portés, tous les jours du passé » (63, 9). Mais si ces convictions sur l'importance de la prophétie et sur son accomplissement se maintiennent, les représentations de l'action de Dieu dans l'histoire, comme on l'a vu, sont diverses, et de même les représentations de la prophétie : quel écart entre le charisme personnel d'Isaïe à Jérusalem, dont les visions ont encore quelques liens avec la prophétie de guerre du Royaume du Nord (ainsi le nom de « Yahvé des armées »), ou avec les phénomènes de transe, et les scribes du Trito-Isaïe, plus une école qu'un individu, réinterprétant des oracles rédigés dans un cadre fortement liturgique, héritiers d'une école plus que destinataires de visions[22] !

22. R. G. KRATZ, « Tritojesaja », TRE 34, p. 129.

Dans une diversité de situations historiques (avant la défaite, pendant l'exil, après le retour), les mêmes questions sont reprises : Dieu a-t-il un dessein ? Celui-ci se réalise-t-il ? Les prophètes permettent-ils de le connaître ? La réponse à ces questions, dans le livre d'Isaïe, est toujours affirmative, mais cela implique diversité des représentations du rapport de Dieu à l'histoire et de la façon dont sa Parole nous est adressée. Diversité de destinataires (le roi de Juda, le peuple en exil, une minorité de ce peuple après le retour à Jérusalem), diversité de temps (maintenant, dans le futur, dans un temps final) et de rapport avec l'histoire présente (continuité avec les évènements présents, ou rupture, au contraire).

L'unique autorité d'Isaïe rassemble ces diverses représentations, comme autant de possibilités d'interpréter la réalisation de la volonté divine dans l'histoire. Dire que Dieu se révèle dans l'histoire, c'est dire que Dieu se révèle dans des lectures, des interprétations, des représentations de l'histoire.

On peut même parler d'une évolution de la représentation de la révélation de Dieu : la prophétie n'a plus seulement pour but d'annoncer des évènements à venir, mais elle annonce la manifestation de Dieu, comme seul Dieu véritable, devant toutes les nations : « La gloire de Yahvé se révélera et toute chair la verra » (Is 40, 5). « Il s'agit ici de la *kabod* de Yahvé, et donc de Yahvé lui-même, de sa gloire divine comme objet de la 'révélation'[23] ». La réalité de Dieu n'est plus seulement présupposée dans le phénomène prophétique de révélation, elle devient l'objet même de la révélation : c'est Dieu lui-même qui, par l'accomplissement à venir de ses promesses se révèlera dans sa divinité aux nations. La diversité ne touche donc pas seulement les formes de révélation, mais la fonction même de révélation.

23. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* Bd. 1, Göttingen, 1988, p. 211.

Où Dieu agit-il dans notre histoire ?

La conviction du livre d'Isaïe est que Dieu est le maître de l'histoire. Or il peut nous sembler aujourd'hui bien difficile de reprendre immédiatement à notre compte une telle conviction. Où Dieu agit-il dans notre histoire ? Notre compréhension de l'histoire s'est sécularisée : ce n'est plus Dieu qui en est le sujet. Nous mettons même en doute l'unité de cette histoire, et l'existence de ce qui en serait un sujet. C'est ce que Lyotard nomme la « fin des grands récits ».

C'est à partir de l'expérience même de la vie mutilée qu'une parole cherche à s'élaborer sur la présence de Dieu à notre histoire.

Nous soupçonnons cette représentation d'une histoire orientée selon un dessein d'être une histoire des vainqueurs, guidée par une mythologie de l'unité : « Son prolongement [au mythe] est la conscience de l'identité (*Identitätsbewusstsein*) de l'esprit qui s'assimile (*sich gleichmacht*) son autre de façon répressive. Si une spéculation sur l'état de réconciliation était permise, on n'y verrait ni l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet, ni leur antithétique antagoniste ; bien plutôt la communication du différent[24]. »

24.T. W. ADORNO, *Sujet et Objet*, dans *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, Paris, 1984, p. 263, mais aussi, du même auteur, *Dialectique négative*, Paris, 1992, p. 152.

Où Dieu se révèle-t-il aujourd'hui ? Où pouvons-nous reconnaître l'action de Dieu dans notre histoire ? Nous faut-il contredire le propos d'Isaïe : « Sion avait dit : « Yahvé m'a abandonnée ; le Seigneur m'a oubliée. » Une femme oublie-t-elle son petit enfant, est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles ? Même si les fem-

mes oubliaient, moi, je ne t'oublierai pas. Vois, je t'ai gravée sur les paumes de mes mains » (Is 49, 14-16) ? Un des courants les plus importants de la pensée contemporaine affrontée à cette question y répond par la prise en compte de ce qu'Adorno nomme, dans le sous-titre à ses *Minima Moralia*,[25] « la vie mutilée », et la référence à Isaïe est loin d'y être absente.

25. T. W. ADORNO, *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, 1982.

La prise en compte de la « vie mutilée » conteste l'impassibilité divine et sa toute-puissance, ou du moins son expression métaphysique, et cherche à penser l'histoire à partir de ce que Benjamin nomme « la tradition des opprimés » : « S'effarer que les événements que nous vivons soient encore « possibles » au XXe siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'histoire d'où il découle n'est pas tenable[26] ».

26. W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres* III, Paris, 2000, p. 433.

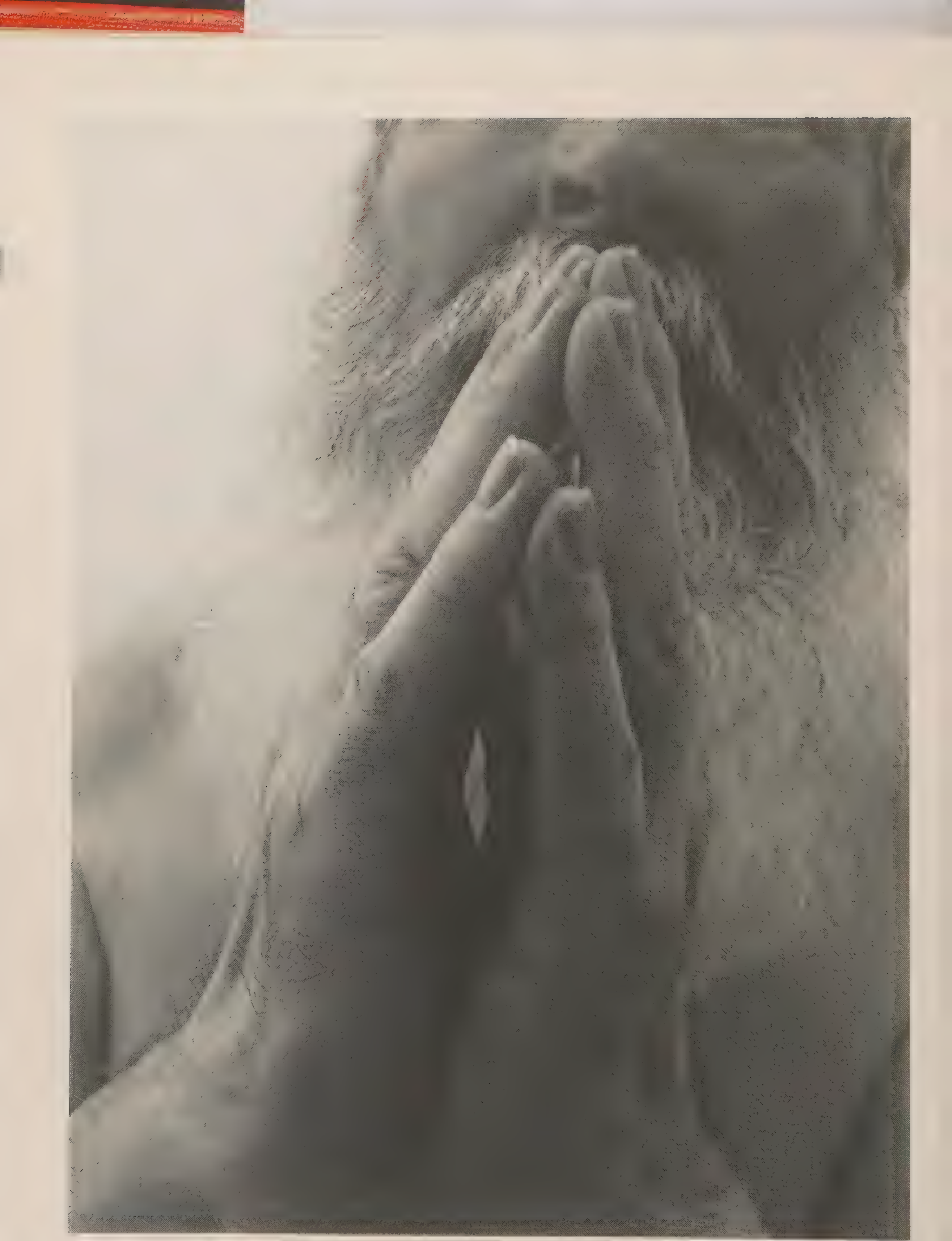
C'est à partir de l'expérience même de la vie mutilée qu'une parole cherche à s'élaborer sur la présence de Dieu à notre histoire, loin des « hauts faits » et des « bras étendus » (Ex 6, 6) d'autres traditions bibliques. C'est ce même courant de pensée qui reformulera la pertinence présente du messianisme, thème isaïen s'il en est. On se rappellera l'influence décisive qu'eut dans les années 30 la traduction d'Isaïe en allemand par M. Buber (aidé de F. Rosenzweig), ainsi que l'étude de G. Scholem, *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, traduite récemment en français[27], qui s'interroge sur le sens des lamentations dans la Bible, en particulier chez Job et Isaïe.

27. G. SCHOLEM, *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, Paris, 2007.

Dans la tradition chrétienne, les essais théologiques attentifs à cette façon de répondre aujourd'hui à la question d'Isaïe sur l'action de Dieu dans l'histoire iront volontiers chercher, dans ce même livre d'Isaïe, la figure du « serviteur souffrant », en qui Dieu agit et se révèle, loin de toute évidence mondaine.

Cette histoire de la réception du livre d'Isaïe ne s'ajoute pas à un texte unifié comme autant de couches interprétatives : il s'agit bien plutôt du déploiement d'un horizon d'interprétation, d'une dynamique herméneutique, marqués dans le texte lui-même, par l'unification sous un même auteur de plusieurs représentations, pas toujours concordantes, de la présence de Dieu à notre histoire.

Olivier RIAUDEL



Adrian SCHENKER, dominicain, est professeur émérite d'Ancien Testament à l'université de Fribourg et enseigne à l'École biblique et archéologique de Jérusalem.

Adrian SCHENKER

Emergence du monothéisme d'Israël

L'évolution de la religion israélite vers le monothéisme

Selon l'opinion quasi générale des historiens de la religion d'Israël et de Juda, on doit se représenter celle-ci comme polythéiste dans ses origines et en évolution vers le monothéisme. Celui-ci se manifesterait clairement pour la première fois dans la deuxième moitié du VIe s. av. J-C., dans les écrits d'un prophète anonyme, correspondant à la deuxième partie du livre d'Isaïe (Is 40-55). Depuis la fin du XIXe s., les spécialistes appellent cet auteur *Deutéro-Isaïe*, et cette désignation est entrée dans l'usage courant des traductions et éditions de la Bible. On peut discuter si ce prophète a composé le livre dans son ensemble, ou si des rédacteurs successifs l'ont enrichi et développé après lui. Quoi qu'il en soit, le noyau remonte vers 540[1].

D'autres spécialistes préfèrent voir en Dt 4 la première confession monothéiste israélite[2]. Mais ce chapitre du Deutéronome se situe également vers la fin du VIe s. av. J-C. Quelle que soit la préférence, la conception reste la même : vers ce moment crucial de l'histoire de l'ancien Israël-Juda, après l'anéantissement de l'indépendance politique du royaume de Juda et la destruction du temple, de Jérusalem, centre spirituel de la religion, la conviction se forme que Dieu ne peut être qu'un.

Isaïe 40-55 appuie-t-il cette interprétation ?

Il est vrai qu'à première vue, Deutéro-Isaïe semble proclamer la foi monothéiste. Parmi de nombreux passages similaires, il suffit d'en citer un seul ici à l'appui d'une telle interprétation :

1. Pour illustrer cette thèse universellement admise on peut citer un ouvrage représentatif, écrit par un chercheur de grande renommée : André LEMAIRE, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Bayard, 2003.

2. Georg BRAULIK, Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32-40, dans *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 10 (2004), pp. 169-194. BRAULIK est un spécialiste reconnu du Deutéronome et a enseigné à l'Université de Vienne jusqu'à une date toute récente.

← J.D., *Prophète (prière)*, photographie numérique, 2008.

« Ainsi parle le roi d'Israël et son rédempteur, YHWH Sabaot: Je suis le premier et le dernier; moi excepté, moi excepté il n'y a pas de dieux. » (Is 43,6). Et pour Deutéronome 4, voici un passage semblable: « C'est à toi qu'il a donné de voir tout cela, pour que tu saches que YHWH est le vrai Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre. (Dt 4,35)[3]

3. La Bible est citée d'après la Bible de Jérusalem, 1e édition, avec des modifications où c'est nécessaire. Mais dans les passages cités les traductions s'accordent toutes dans les points discutés ici.

Sans leur contexte, ces passages paraissent en effet proclamer l'unicité du Dieu d'Israël. Seul il est Dieu. Le terme monothéisme signifie effectivement l'existence d'un seul Dieu. L'existence divine ne peut être attribuée qu'à un seul être. Mais comme partout ailleurs, la première règle de l'interprétation est ici aussi la prise en compte du contexte. Or, le contexte du Deutéro-Isaïe (comme d'ailleurs celui du Deutéronome au chapitre 4) montre à l'évidence que d'autres dieux y sont supposés, existants et réels. Ici encore, parmi plusieurs passages, un seul sera choisi dans chacun des deux livres, à titre d'exemple particulièrement expressif, afin de le montrer. Selon le passage choisi dans le Deutéro-Isaïe, en effet, YHWH, Dieu d'Israël s'adresse à d'autres dieux réunis en assemblée autour de lui, dans une réunion céleste: « Présentez votre défense, dit YHWH, prononcez vos plaidoiries, dit le roi de Jacob. Qu'ils les avancent, et qu'ils nous annoncent ce qui arrivera! Les premiers événements, annoncez-les pour que nous y fassions attention, et nous saurons les derniers, ou bien les événements qui doivent venir proclamez-les! Annoncez ceux qui viendront après, et nous saurons que vous êtes des dieux! Réalisez du moins un bien ou un mal, que nous le voyions et que nous le regardions. »

Le contexte du Deutéro-Isaïe montre à l'évidence que d'autres dieux y sont supposés, existants et réels.

Il est clair que YHWH défie ici certains personnages à qui il s'adresse directement, de manifester leur connaissance du passé lointain (des événements premiers ou originels) et de l'avenir encore caché. Qui sont ces personnages? Ce ne peuvent être des hommes puisque la connaissance humaine n'embrasse pas la totalité du temps, depuis l'origine jusqu'aux événements dissimulés encore dans le sein de l'avenir. D'ailleurs, le prophète prend soin lui-même de suggérer que les personnages mis au défi par YHWH ne sont pas humains, puisqu'il explique le sens du défi lancé: s'ils sont capables de connaître cette étendue du temps on saura qu'ils sont vraiment des dieux! Dans cette apostrophe est impliquée la prétention de ces personnages d'être des dieux.

Car ils prétendent d'être des dieux, et YHWH les met en demeure de le prouver par le test de la connaissance surhumaine de la totalité du temps. Mais un tel défi implique que ces personnages divins existent bel et bien. Car comment mettre au défi quelqu'un qui n'existe pas ? Comment YHWH voudrait-il et devrait-il interpeller des êtres inexistants ? Si le prophète nous fait entendre ce procès entre YHWH et des personnages qui affirment être des dieux, c'est qu'ils existent, mais qu'ils le sont incomparablement moins que YHWH. La mise au défi n'a de sens que s'il y a quelqu'un qui doit être défié, et qui peut l'être ! Ainsi le défi : « et nous saurons que vous êtes des dieux » présuppose-t-il qu'il y a des êtres réels qui prétendent être des dieux, mais qui sont en réalité incapables de relever ce défi : Ils restent loin en-dessous du rang divin de YHWH qui les dépasse incomparablement sur le plan de sa connaissance souveraine des temps dans toute leur étendue.

Il s'ensuit que la différence entre YHWH et les dieux ne se situe pas au niveau de l'être, en ce sens que YHWH seul existerait alors que les autres dieux ne seraient qu'une vaine illusion puisqu'ils n'existeraient pas. La ligne de démarcation entre YHWH, Dieu d'Israël d'une part, et les autres dieux des peuples et religions d'autre part n'est pas celle de l'existence de YHWH vis-à-vis de la non-existence de ces divinités. Elle sépare bien plutôt un Dieu qui a la plénitude de la connaissance du passé et de l'avenir, YHWH, des autres dieux qui n'en ont qu'une perception fragmentaire et limitée !

Ainsi devient-il clair que, selon le Deutéro-Isaïe, YHWH n'est pas seul à être dieu, mais il l'est à un niveau supérieur en comparaison avec les autres divinités. Quant à la connaissance des temps du passé et de l'avenir, elles sont loin derrière lui. En ce sens il est *unique*, non par rapport à l'être dieu, mais par rapport à « l'omniscience ». C'est donc un vrai monothéisme, puisque YHWH est réellement unique, mais non un monothéisme d'existence, puisque d'autres divinités existent à côté de lui. YHWH dépasse les autres divinités qui existent, sur le plan de la souveraine maîtrise des temps d'un bout à l'autre. YHWH est un Dieu unique par sa manière d'être Dieu, mais il n'est pas seul à être dieu.

Comment mettre au défi quelqu'un qui n'existe pas ?

C'est une perspective théologique inhabituelle à laquelle il faut d'abord s'accoutumer. Car nous sommes éduqués par des siècles de formation philosophique et théologique à concevoir l'unicité de Dieu sous l'aspect de l'unicité de l'être divin, qui ne revient qu'à un seul Dieu. Il ne nous vient pas à l'idée qu'il pourrait y avoir une autre unicité divine réservée à YHWH que celle de l'existence. Nous avons appris à penser l'unicité du Dieu d'Israël en termes d'existence divine unique. Mais dans le Deutéro-Isaïe, nous lisons que d'autres divinités existent, mais n'atteignent pas le niveau du Dieu d'Israël parce qu'ils voient beaucoup moins loin dans le passé et dans l'avenir. Par conséquent, YHWH est unique, mais il l'est en termes de *transcendance* : le Dieu d'Israël, YHWH, dépasse les autres divinités, parce que celles-ci ne pourront jamais s'élever à la puissance de son regard sur la totalité des événements passés et à venir. C'est pourquoi on pourrait appeler ce monothéisme un *monothéisme de transcendance*.

YHWH est un Dieu unique par sa manière d'être Dieu, mais il n'est pas seul à être dieu.

On comprend du reste l'importance de ce regard transcendant et total du Dieu d'Israël pour le Deutéro-Isaïe et ses destinataires au VIe siècle. Ils comprenaient ainsi que les événements et l'histoire du monde dépendent en premier lieu et essentiellement de leur Dieu YHWH et non des divinités (réelles !) des nations, puisque celles-ci ne connaissaient pas le déploiement temporel des époques et des événements. Même les divinités invoquées et consultées savamment par les arts divinatoires chez les nations victorieuses, comme les Babyloniens et les Perses, qui dominaient sur les Judéens, ne pouvaient prétendre égaler le Dieu des Israélites. Car il les dépassait par son savoir et ainsi manifestait-il son unicité.

La perspective de Dt 4,19-20

D'une manière comparable et pourtant différente, Dt 4,19-20 présuppose l'existence des divinités, mais les subordonne à YHWH qui les transcende. « Quand tu lèveras les yeux vers le ciel, quand tu verras le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, ne va pas te laisser entraîner à te prosterner devant eux et à les servir. YHWH ton Dieu les a donnés en par-

tage à tous les peuples qui sont sous le ciel, mais vous, YHWH vous a pris et vous a fait sortir du creuset de fer, l'Égypte, pour que vous deveniez le peuple de son héritage, comme vous l'êtes aujourd'hui. » (Dt 4,19-20)

YHWH est présenté ici comme *fondateur* des religions astrales ! En effet, il a « donné en partage » ces astres aux peuples. Ceux-ci se prosterneront devant eux et leur voueront un culte parce que le Dieu d'Israël, YHWH, en a décidé ainsi. C'est lui qui a imaginé, à l'aube du monde, lorsqu'il créa les hommes, que l'humanité serait répartie en peuples et que les peuples auraient chacun une religion propre. Or, une religion présuppose des divinités que l'on adore selon des formes spécifiques pour chaque religion. C'est pourquoi YHWH avait attribué à chaque nation et à chaque peuple des divinités propres. Il avait ainsi institué et fondé lui-même ces religions. Mais pour le faire, il avait désigné lui-même les dieux que chaque communauté nationale et religieuse allait recevoir afin qu'elle puisse leur vouer un culte. Le terme « servir » signifie en effet célébrer un culte liturgique.

Quand est-ce qu'il a procédé à ce partage, à vrai dire très surprenant pour nous ? C'est un fragment d'un récit originel, d'un « mythe » d'origine. Il explique en effet la multiplicité des religions sur cette terre. Elles correspondaient dans l'Antiquité orientale aux nations. Chaque peuple avait ses divinités qu'il adorait selon ses propres rites spécifiques. Ce passage du Deutéronome du reste n'est pas seul : Dt 32,8-9 et 29,5 sont des parallèles. Dt 4 explique en outre qui sont les divinités des nations et religions. Ce sont les corps célestes, les astres. C'est certes un raccourci en comparaison avec la multiplicité extrêmement riche du monde des religions. Mais le point le plus important est que YHWH lui-même a doté les peuples de leurs dieux et donc de leurs religions. Celles-ci sont par conséquent légitimes pour les nations ! Celles-ci adorent leurs divinités par la volonté du Dieu d'Israël.

YHWH a décidé à l'aube du monde que les peuples auraient chacun une religion propre.

En revanche ce que YHWH interdit avec la dernière énergie, c'est que les *Israélites* s'associent à ces religions des peuples ! Car il les a réservés pour lui. Le mot qui l'exprime est le verbe « prendre », en hébreu *laqah*. Il a *pris* les Israélites pour lui-même quand ils étaient dans la fournaise à fondre le fer en

Égypte. Là, il est allé les chercher et les a retirés de leur prison. Ainsi a-t-il fondé la religion d'Israël elle aussi. Ce peuple a reçu en partage le Dieu YHWH à la différence des autres nations. Le terme « donner en partage » est en hébreu *halaq*. On voit le jeu de mots : aux nations il a *distribué* (donné en partage) les divinités astrales, pour lui-même il a *pris* Israël. Pour Israël, seul YHWH doit être Dieu alors que pour les nations ce sont légitimement les divinités astrales. Car cette répartition est voulue par YHWH et donc légitime pour Israël qui adore son Dieu YHWH, et pour les peuples qui adorent leurs dieux en conformité avec la volonté de YHWH.

En conclusion, Dt 4 implique deux conceptions religieuses : les divinités vénérées par les peuples du monde existent, et le Dieu d'Israël leur est supérieur puisque ce fut lui qui avait l'autorité sur les divinités et sur les nations qui les reçurent en partage et leur vouèrent un culte, lorsque, au début de l'humanité, YHWH créa les nations et les religions. Ces divinités existent en effet, car comment YHWH pourrait-il pu donner en partage aux peuples des divinités inexistantes et par conséquent illusoires ? Cela reviendrait à dire que YHWH tromperait les hommes et instituerait des religions mensongères ! Une telle vision de YHWH serait indigne, voire blasphématoire et contraire à tout ce qu'Israël croit de lui et à tout ce que la Bible proclame de lui.

YHWH interdit que les Israélites s'associent à ces religions des peuples.

En même temps, YHWH établit un rapport originel entre les divinités et les communautés humaines qui les vénèrent et invoquent, et qu'ils protègent, bénissent et comblent de bienfaits. Car toute nation a une religion et adore ses divinités. C'est une réalité universelle. Elle existe depuis toujours. Elle est une donnée originelle, remontant à la création de l'humanité, puisque depuis l'origine, celle-ci est répartie en une mosaïque de peuples et de religions. Cette diversité et multiplicité sur terre correspond à la multitude des divinités au ciel où les hommes les voient briller et circuler (Dt 4.15-18). Comme la terre et le ciel, elles sont *créées*.

Ici non plus, le monothéisme israélite ne nie pas l'existence d'autres divinités, mais leur attribue un être créé, alors que YHWH est leur seul créateur. La ligne de démarcation n'est pas entre l'être exclusif du Dieu d'Israël et le non-être de tout autre

divinité, mais entre un être suprême et des êtres divins créés. Cela est une perspective inattendue pour des hommes habitués à identifier Dieu et créateur, existence increée et existence divine. Pour les anciens, pour être dieux il ne fallait pas absolument ces qualités-là. Il fallait appartenir à la sphère divine céleste et échapper à la condition de mortalité, propre au monde terrestre. Là encore on peut parler de monothéisme, car le Dieu d'Israël est *unique* en comparaison avec les autres dieux. Mais il n'est pas seul à *être* dieu. Appelons ce monothéisme « monothéisme de transcendance ». Le Dieu d'Israël est en effet seul à transcender non seulement un monde terrestre dont les hommes font partie, mais encore un monde céleste dont les dieux font partie.

Repères chronologiques et précisions

Les deux passages étudiés du Deutéro-Isaïe et du Deutéronome furent écrits dans la deuxième moitié du VIe s. av. J-C., ou peut-être un peu plus tard, selon l'avis de certains exégètes. Mais la conception qu'ils expriment est plus ancienne. Car des passages anciens comme 1 Sm 5-6 ou Dt 32,8-9 l'attestent déjà.

D'autre part certains psaumes, considérés comme tardifs, p.ex. Ps 82 ; 86,5 ; 89,7-9 ; 95,3 ; 97,7 et d'autres montrent YHWH entouré de dieux, mais plus sublime qu'eux. On peut dire que cette conception a prévalu tout au long de l'histoire de la religion d'Israël jusqu'à l'époque hellénistique (à partir de la fin du IVe s. av. J-C.). On ne peut le développer ici en détail[4]. A ce moment-là la distinction commence à se faire jour entre un Dieu unique, existant seul, et des dieux inexistants, mais pris par une grave erreur comme existants.

4. Pour un exposé plus approfondi, je me permets de renvoyer les lecteurs à Adrian SCHENKER, « L'institution des dieux et des religions. L'unicité du Dieu de la Bible », dans *Bible et science des religions. Judaïsme, Christianisme, Islam*, Namur-Bruxelles, Ed. Facultés Notre-Dame de la Paix, 2005, pp. 17-40.

Dans la Bible, la Sagesse de Salomon en témoigne de la façon la plus évidente (Sg 13,1-9). Les êtres célestes entourant le Dieu unique furent à ce moment-là identifiés aux anges, c'est-à-dire aux *serviteurs* célestes de YHWH. La foi israélite avait toujours crus aux serviteurs de YHWH, Dieu d'Israël, car comment le Dieu suprême aurait-il gouverné le monde sans l'aide de nombreux êtres célestes voués à son service ? Le récit ancien de l'échelle de Jacob l'illustre bien, puisque là, à la porte du ciel où ciel et terre se rejoignent, un va-et-vient incessant d'anges qui retournent au ciel et qui descendent sur terre, se révèle à Jacob en songe (Gn 28,12). Mais à l'origine, les serviteurs célestes de YHWH, tout en appar-

tenant à la sphère du ciel, ne représentaient pas la même catégorie d'êtres célestes que les divinités.

Il faut aussi souligner une autre distinction importante. C'est celle entre les divinités et leurs représentations, appelées souvent « idoles ». Ce que de nombreux passages bibliques disent des *images* des dieux concerne spécifiquement les représentations, les images, non les divinités représentées. On ne doit pas confondre les dieux avec les idoles. Les premiers sont des êtres vivants célestes, les deuxièmes des produits de l'art humain, certes très intimement liés aux divinités qu'ils rendent présentes, mais néanmoins distinctes d'elles.

On ne doit pas confondre les dieux avec les idoles. Les premiers sont des êtres vivants célestes, les deuxièmes des produits de l'art humain.

Enfin, dans la Bible, la polémique prophétique contre les dieux « étrangers », c'est-à-dire non israélites, et contre les idoles, s'adresse toujours aux Israélites et aux Judéens, non aux autres peuples. Pour ceux-ci, il est normal et légitime d'invoquer leurs dieux ! Ces dieux sont « compétents » pour eux, et selon Dt 4 ils sont visibles, donc capables d'être imités par l'image, la représentation. En revanche, cela n'est pas possible pour YHWH, qui est un Dieu invisible, selon l'affirmation explicite de Dt 4. Cependant, il est interdit aux *Israélites* de les adorer ! Les religions des autres nations, avec leurs divinités et leurs images divines, sont parfaitement en ordre chez elles. Elles sont au contraire scandaleuses lorsqu'elles se pratiquent en Israël et en Juda. Car là, seul YHWH est le Dieu des Israélites.

Un monothéisme de transcendance, non d'existence

Pour les modernes, habitués depuis plus de deux mille ans, à croire en un Dieu unique, c'est-à-dire existant seul, puisque d'autres divinités n'existent pas, il est difficile de se replacer dans la perspective religieuse et théologique de la Bible, reflet de l'histoire de la religion d'Israël. C'est pourquoi des passages comme Is 43,6; Dt 4,35 sont spontanément lus comme affirmation de l'unicité de Dieu dans l'ordre de l'existence : d'autres divinités n'existent pas. Puisque ces passages datent probablement de la fin du VIe s. av. J-C, on reconnaît généralement dans cette époque le moment historique de la naissance du monothéisme en Israël.

Mais le contexte de ces deux passages révèle autre chose. S'il y a bien une unicité du Dieu d'Israël, celle-ci ne se situe pas sur le plan de l'être. Les autres divinités existent réellement. Mais le Dieu d'Israël les transcende par sa connaissance souveraine embrassant l'ensemble des temps d'une extrémité à l'autre, et par son œuvre créatrice originelle. On peut ainsi parler effectivement de monothéisme, mais d'un monothéisme qui n'exclut pas l'existence d'autres divinités. Il définit l'unicité du Dieu YHWH par un dépassement ou une transcendance qui l'élève au-dessus d'elles.

Ce monothéisme de transcendance semble avoir permis à Israël pendant toute la période avant l'époque hellénistique de comprendre les religions environnantes comme *vraies,* puisque leurs divinités, loin d'être illusoires, existent, protègent et bénissent réellement leurs fidèles qui les invoquent légitimement et avec fruit dans chaque pays du monde. En même temps, cette conception permettait aussi de proclamer l'unicité de YHWH au sein du monde des dieux puisqu'il les transcende. Il semble bien que ce fût ainsi qu'on se représentait, depuis les origines de la religion d'Israël jusqu'à l'arrivée des Grecs en Orient et en pays de Juda et d'Israël, le rapport entre le Dieu YHWH et les divinités des peuples voisins.

On peut ainsi parler d'un monothéisme qui n'exclut pas l'existence d'autres divinités.

Il n'y aurait donc jamais eu de *naissance* du monothéisme. Ce qui eut lieu vers la fin de l'époque de l'Ancien Testament, ce fut une transformation du monothéisme en un monothéisme d'existence, selon lequel un seul Dieu existe. Avant ce changement, monothéisme et reconnaissance d'autres divinités allaient de pair, car l'unicité du Dieu d'Israël était vue dans son élévation unique au-dessus des autres dieux, non dans la négation de leur existence.

Adrian SCHENKER


lumière

Jacques NIEUVIARTS est assomptionniste et professeur d'exégèse à Toulouse. Auteur d'une étude sur *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21, 1-17). Messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu* (Cerf, 1999), il a travaillé avec Pierre Alféri à la nouvelle traduction du livre d'Isaïe chez Bayard.

Jacques NIEUVIARTS

La traversée de la Parole

Les allusions historiques, de même que le vocabulaire très particulier, du temps de l'Exil, puis du retour d'Exil, imprègnent et marquent plus d'un chapitre de ce que l'on a longtemps appelé et que l'on continue d'appeler le premier Isaïe. Cela nuance quelque peu le regard traditionnellement porté sur le livre d'Isaïe, le subdivisant en trois parties : Premier ou Proto-Isaïe (Is 1-39), Deuxième ou Deutéro-Isaïe (Is 40-55), Troisième ou Trito-Isaïe (Is 56-66)[1]. Mais peut-être est-il sage de garder ces subdivisions, en en connaissant les limites. Elles permettent de mieux saisir le mouvement de reflux que l'on observe en fait, de la fin du livre sur le début. Ce livre est pris dans la grande marée de l'Histoire, que Dieu mène. Et tel en est peut-être l'enjeu central, essentiel, et son message le plus fort.

Portrait du prophète

Dans le mouvement du livre, que nous venons d'évoquer, il n'est pas aisé de reconnaître le portrait du prophète, ou du moins sa figure historique. Certains indices pourtant, fixent le trait. Ainsi probablement le récit de sa vocation, qui semble indiquer sa proximité avec le Temple (Is 6, de même que Is 1,10-20 par exemple), ou le contexte de ses prises de parole, adressées aux différents rois (Is 7 ; 38-39), qui laissent penser qu'Isaïe était

1. « Le livre que nous lisons est manifestement le produit d'une longue et complexe élaboration, fruit d'interventions rédactionnelles multiples que couvre le nom d'Isaïe. Bien loin que cette découverte de l'analyse critique affaiblisse le texte, elle lui confère une densité incomparable, témoignant de la manière dont la parole prophétique a existé en Israël, vivante et active. » (Anne-Marie PELLETIER, *Le livre d'Isaïe ou L'histoire au prisme de la prophétie*, Cerf, Lire la Bible 151, 2008, p. 16).

← J.D., *Prophète (cri)*, photographie numérique, 2008.

probablement de l'aristocratie, et proche en tout cas de la cour. On le perçoit en particulier dans ses prises de parole lors de la guerre syro-ephraïmite (735-732 ; cf. Is 7-11). Le chapitre 8 évoque aussi la famille d'Isaïe et la présence de disciples (8,1 et 3, puis 16-18).

Un long temps a pu s'écouler entre le moment de la vocation du prophète et les versets que nous évoquons. Isaïe exerça en effet, son ministère de prophète sur une période assez longue, on le pense, de l'année de la mort du roi Ozias (740 av. JC), jusqu'en 701, date du siège de la ville par Sennachérib. La suscription du livre, son titre, mentionne les différents rois sous les règnes desquels il prophétisa, *au temps d'Ozias, de Yotam, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda* (Is 1,1). Mais cette énumération est plus qu'une indication chronologique. Elle est également théologique : les rois passent, la Parole demeure, celle du prophète, c'est-à-dire celle de Dieu. Car c'est elle qui est fondatrice, pour qui consent à *l'écouter* et à s'y *fonder*, deux verbes importants du livre.

Les rois passent, la Parole demeure, celle du prophète, c'est-à-dire celle de Dieu.

Isaïe chantera en des mots étonnants de beauté la naissance ou l'accession au trône d'Ezékias après l'incrédulité brutale d'Akhaz (Is 7 et 9, tandis que le chapitre 8 laisse résonner avec force le nom d'Emmanuel). Mais le chapitre qui suit est sombre. Le chant magnifique du chapitre 11 apparaît bien dès lors, comme le chant de la foi indéfectible du prophète en la promesse de Yhwh, qui ne peut décevoir. Oui, *un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Et sur lui reposera l'Esprit de Yhwh…* Ce chant d'espérance tenace semble en effet résonner plus loin et plus fort que la nuit épaisse de l'histoire et que la terrible mise au silence de Dieu par ceux qui auraient dû porter haut son projet, mais dont les règnes furent décevants et impies.

Échec de la parole et mise au silence

Nous évoquons la mise au silence de Dieu. La lecture quelque peu attentive des textes laisse apparaître des éclipses répétées dans la prédication du prophète, des retraits, son silence (expressément mentionné au ch. 8, évoqué en 45,15), autres

mots pour dire aussi, de façon plus brutale, la mise au silence du prophète et l'échec de sa parole. Si ce trait est commun à tous les prophètes, il traverse l'ensemble du livre d'Isaïe de façon particulière, jusqu'en ses derniers versets. Cette mise au silence acharnée de la parole de Dieu et du prophète, prend dans le livre d'Isaïe le nom d'*aveuglement* et d'*endurcissement* au chapitre 6, qui dit la vocation, c'est-à-dire aussi la destinée du prophète dans l'ensemble de sa mission. Elle est un trait essentiel du livre, qui commande, à juste titre, les portraits et légendes concernant le prophète.

De fait, au chapitre 20, on retrouve le prophète, marchant nu et déchaux dans la ville, sur ordre du Seigneur. S'il en est ainsi, c'est que le geste a pris le relais de la parole en échec ! Et ce que donne ainsi à voir le prophète est le signe ou le prélude de la chute de l'Égypte, dans ses velléités de soulèvement contre la machine à broyer assyrienne (Is 20,1-4). Car aucune force d'homme, aucune puissance ne peut sauver, si ce n'est *la foi en la parole de Dieu seule* (véritable leit-motiv du livre ; cf. Is 7).

Nous retrouvons le prophète, beaucoup plus loin dans le livre, au chevet du roi Ezékias, malade et sur le point de mourir. Isaïe lui annonce un sursis ou un surcroît de vie, mais aussi que sa descendance sera emportée en exil à Babylone (Is 38-39). La fonction littéraire de ces chapitres est évidente. Elle est confirmée par leur proximité étroite avec le récit correspondant du livre des Rois (2 R 19-20). Ces chapitres assurent une transition avec l'ensemble qui suivra, le Second Isaïe. Et le chapitre 40 résonnera en effet en terre d'Exil, dans le souffle brûlant du désert, appelé pourtant à fleurir et à offrir aux exilés un chemin de retour sur la terre à nouveau promise, comme en un nouvel Exode.

Aucune puissance ne peut sauver, si ce n'est la foi en la parole de Dieu seule.

En dehors de ces différentes allusions, peu d'informations sur le prophète, dont le portrait se laisse ainsi apercevoir à plusieurs moments, puis s'efface. Ainsi en va-t-il des prophètes[2]. Au point que la critique anglo-saxonne n'hésite pas à parler du *poète* plus que du *prophète*. Allusion à l'immense beauté littéraire de ce livre, mais aussi au fait que nous n'avons de portrait du prophète, en dehors des traits convergents du livre des Rois (2 R 19-20) que celui que laisse apparaître son message.

2. Cf. Jn 3,30 : Il faut qu'il grandisse et que je diminue.

La trace vive d'une pensée

Le portrait que laisse apparaître le message d'Isaïe est clair. Proche du roi ou de la cour et des milieux royaux, le prophète verra se succéder plusieurs rois, investis de *l'onction de Dieu* et de son projet. Chaque fois, ce sera avec la même espérance folle, mais aussi, rapidement, la même déception totale. L'obsession du prophète sera toujours d'affirmer devant eux et devant le peuple, contre vents et marées d'une histoire toujours tumultueuse, la *fidélité* de Dieu et de sa promesse, qui les *fonde*, plus forte que la tourmente. Cette obsession a son corollaire : *la foi*. Car la parole et la promesse de Dieu sont *inaltérables*. Elles sont le *socle solide* sur lequel ils sont *assurés*.

Autant de mots en hébreu qui, sous la plume d'Isaïe ou dans le feu de sa parole, conjuguent à l'envie la racine *'mn* : tenir, se fonder ou être fondé, assuré. Comme est fondée aussi et assurée la ville, Sion, cité de Dieu, lieu où Il a choisi d'établir sa demeure (2 S 7 – texte de référence majeur ; voir aussi 1 R 8). Nous sommes au cœur de la pensée d'Isaïe.

Dans la forêt agitée de l'Histoire, dans la grande marée et les tourbillons qu'elle traverse, tel est le chêne (cf. Is 6,13), tel est le grand mât auquel se rattacher, tel est le *signe* ou *le signal* de Dieu (Is 5,26 ; 11,10-12 ; 49,22 ; 62,10). Le vocabulaire d'Isaïe tisse à mailles larges mais fortes, et parfois resserrées, ces différents thèmes, en des accents qui ne peuvent échapper au lecteur ou à l'auditeur. Car son livre est poème aux accents vigoureux, dans lequel le verbe, parfois d'une étonnante fraîcheur, peut aussi se faire symphonie, aux mouvements les plus amples et les plus véhéments, à la manière peut-être de Wagner ou Berlioz en leurs pages les plus grandes.

Sens de l'histoire

W. Brüggemann, dans son commentaire magistral du livre d'Isaïe, utilise une métaphore proche et décrit le livre d'Isaïe comme « un puissant oratorio dans lequel Israël chante l'histoire de sa foi ».[3] Dans cet oratorio ou ce récitatif puissant, la souffrance et le destin de Jérusalem occupent une place centrale. Jérusalem apparaît en effet dans le livre d'Isaïe, tout à la fois

3. *Isaiah 1-39*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1998, p. 1. Le second tome commente les chapitres 40-66. C'est aujourd'hui l'un des commentaires majeurs du livre d'Isaïe, optant à la manière des commentaires récents pour une lecture canonique du livre, qui s'intéresse au livre comme un tout, plus qu'à l'histoire du texte. En anglais, l'ouvrage précurseur pourrait être celui de R.F. MELUGIN & M.A. SWEENEY, *New Visions of Isaiah*, JSOT Supp. 214, 1996. Deux publications récentes en français, méritent d'être mentionnées : A.M. PELLETIER, *Le livre d'Isaïe ou L'histoire au prisme de la prophétie*, Cerf, Lire la Bible 151, 2008, de même que D. JANTHIAL, *Le livre d'Isaïe ou la fidélité de Dieu à la maison de David*, Cahier Évangile 142, Cerf, 2007. Une lecture de type canonique dans les deux cas, qui soulignent le déploiement dans ce livre complexe d'une pensée qui se fraie un chemin dans l'histoire et l'éclaire.

comme le centre de la parole et du rayonnement de Yhwh, le siège des espérances les plus solides pour le monde, mais le lieu aussi de la désobéissance et de la résistance les plus profondes de l'homme.

Ainsi, l'horizon géopolitique très vaste du livre, qui touche l'ensemble des Nations à la fois proches et lointaines, trouve son chiffre ou son sens, c'est-à-dire le vecteur qui l'oriente au plus profond, dans la présence de Dieu au cœur de cette histoire, à la fois pour Juda et pour le monde. Les pouvoirs impériaux semblent mener avec brutalité l'histoire ? Ils ne sont qu'outils dans la main de Yhwh. Mais l'outil ne peut rien sans la main de qui le manie (Is 10,5 et suivants ; 26,11, etc.). L'oublier est une démesure d'orgueil qui rend aveugles des puissants qui aujourd'hui se croient tout, et demain ne seront plus que fétus balayés par le vent de l'Histoire ou le souffle de Dieu.

Jérusalem est le point de rencontre entre le projet de Dieu et la réalité historique, lieu du jugement, mais aussi de la grâce.

Isaïe est un livre prophétique. Sa parole est révélation, enracinée dans ce lieu en amont de l'histoire, et qui en discerne sans concession les mouvements et les véritables enjeux. Pas étonnant qu'elle dise aussi la capacité insoupçonnée de Dieu à faire surgir au plus profond des événements et dans leurs rouages qui semblent établis et autonomes, quelque chose de radicalement *nouveau*, que Paul Beauchamp n'hésitait pas à appeler Évangile, source de l'espérance qu'au plus noir de l'histoire le prophète identifie et chante.

Dans ce regard de fulgurance sur l'histoire, Jérusalem figure l'humanité face au projet de Dieu. Et c'est aussi la raison pour laquelle elle est au centre du jugement que Dieu a ouvert sur l'histoire (Is 3). Au cœur aussi de la consolation que Dieu annonce et inaugure puissamment en terre d'exil, du côté de Babylone (Is 40,2 ; 44,28). Jérusalem apparaît au terme du livre, en une véritable vision d'apocalypse – c'est-à-dire de révélation –, guérie, restaurée, pardonnée (Is 65,18-19). Elle est ainsi comme le point de rencontre entre Dieu ou le projet de Dieu, et la réalité historique, lieu par là aussi du jugement de Dieu, mais aussi de sa grâce, ouvrant consolation et pardon. Le livre l'indique dès son premier chapitre (Is 1,21-27).

Il faut en effet relire ces versets, qui semblent porter le signe du livre entier: « Comment est-elle devenue une prostituée, la cité fidèle, Sion, pleine de droiture, où la justice habitait […]? C'est pourquoi, oracle du Seigneur Yhwh Sabaot, le Puissant d'Israël: […] Je tournerai la main contre toi, j'épurerai comme à la potasse tes scories, j'ôterai tous tes déchets. […] Alors on t'appellera Ville-de-Justice, Cité fidèle… » (Is 1,21-27) Mais les tout premiers mots du chapitre… et du livre, laissaient percevoir en fait, d'emblée, la dimension théologique tragique de l'ensemble, c'est-à-dire de l'histoire de Jérusalem et plus largement à travers elle peut-être, de l'ensemble de l'histoire: « Cieux écoutez, terre prête l'oreille, car Yahvé parle. J'ai élevé des enfants, je les ai fait grandir, mais ils se sont révoltés contre moi. Le bœuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître, Israël ne connaît pas, mon peuple ne comprend pas. […] Ils ont abandonné Yhwh, ils ont méprisé le Saint d'Israël, ils se sont détournés de lui. Où frapper encore, si vous persévérez dans la trahison? (Is 1,2-5). Car c'est un peuple révolté, des fils qui refusent d'écouter la Loi de Yahvé […], qui ont dit aux prophètes: 'Dites-nous des choses flatteuses, ayez des visions trompeuses… Ôtez de devant nous le Saint d'Israël.' » (Is 30,9-11).

Désobéissance, aveuglement et endurcissement du cœur

Le récit de la vocation d'Isaïe confronte le prophète, et peut-être à travers lui tout croyant, à l'ampleur de ce drame. Le prophète en effet a vu de ses yeux la présence de Dieu en *gloire*. Le mot en hébreu signifie aussi le poids… face au vide ou à la légèreté étonnante de l'homme. Il faudra au prophète parler *pour ne pas être écouté*. Il lui faudra donc *engluer le cœur de ce peuple* et qu'il aille à sa perte ! Jusqu'à quand crie-t-il ? Jusqu'au moment où la *souche* sera atteinte. C'est d'elle que tout peut renaître. Elle est semence sainte (Is 6). Anne-Marie Pelletier commente bien ces versets d'une dureté terrible: « Par l'endurcissement, Dieu enferme donc dans le péché, pour faire éprouver ses fruits amers, dont le premier est la mort. Seule l'expérience, jusqu'au bout, de ce que produit le mal, pourra ouvrir les yeux du pécheur »[4]. Et telle est la charge qui incombe à Isaïe: affronter le mystère de cet aveuglement ou de cet endurcissement.

4. Op. cit. p. 40.

La lecture canonique voit dans ce chapitre plus que le seul récit de l'expérience du prophète et de sa vocation, le marqueur

dans le livre, de l'histoire de perte totale qui s'ouvre et que l'on voit à l'œuvre dans les chapitres 1-39. La seconde partie du livre est ouverte par cet autre récit de vocation que l'on trouve au chapitre 40 (Is 40,1-11), et qui annonce cette fois l'histoire d'une consolation et du salut, que déploie la seconde partie du livre. Mais celle-ci contient aussi de façon paradoxale, la suite de la mort annoncée. Elle va toucher cet énigmatique Serviteur dont le second Isaïe livre l'histoire dans les quatre poèmes dit du *Serviteur de Yhwh*, qui sera signe d'alliance pour le peuple (42,1-9 puis 49,1-9), mais qui s'enfonce dans le silence qu'avec brutalité on lui impose (50, 4-7), avant que, totalement réduit au silence, il ne disparaisse aussi dans la mort (52,13 – 53,12).

Mais cette mort sauve un peuple dispersé : de son endurcissement, de la dispersion et de sa propre mort. Le silence ouvre en ce peuple une voie, qui le sauve. En attestent les versets qui suivent ce grand texte et invitent la femme, stérile comme l'histoire, à pousser des cris de joie, à *élargir l'espace de (sa) tente* (54,1 et suivants). Car lui naissent une multitude de fils, la multitude qu'elle avait oubliée, de détresse, et qui reviennent de l'Exil, dans ce flot immense d'espérance neuve que le Seigneur lui-même fait jaillir. Car c'est lui en personne qui accompagne ce peuple et vient restaurer Jérusalem, prémices d'Évangile (Is 52,7 et suiv.).

La marque du silence total est comme le poinçon d'authenticité de la parole du prophète.

Étonnants cris de joie

Probablement n'est-ce pas un hasard si les figures féminines s'enchaînent dans la seconde partie du livre, croisant celles du serviteur, que l'on vient de rappeler. Figures de naissance, de jeunesse (Sion !), de retour, de joie retrouvée, d'apaisement de la peine. Bipolarité d'une humanité où masculin et féminin tissent une histoire d'engendrement, mais aussi de violence, de sécheresse, d'épuisement, de mort… et de retour étonnant à la vie.

Cet étonnement a pour nom commun espérance, et pour nom propre Dieu. En témoigne le surgissement inespéré qui la caractérise au plus profond. Et tel est bien le message d'Isaïe. En effet, où les prophètes puisent-ils ces mots d'espérance plus forts

que la mort totale, des êtres et de l'histoire, sinon en Dieu et lui seul ? Leur rapport à l'histoire est théologique. Il est théologal. Il les traverse.

Nous ne savons rien de la mort d'Isaïe, que la légende austère de son martyre, scié en deux, sous Manassé[5]. Pas étonnant que l'on impute sa mort terrible à ce roi impie entre tous. Pas étonnant non plus que la mort d'Isaïe soit décrite comme une violence totale, semblable à celle faite à la parole et à Dieu tout au long de son livre. Pas étonnant non plus que cette mort ressemble étrangement à celle du Serviteur, dont le silence et la vie abandonnée et donc donnée, est source de vie pour son peuple, et étrangement source de salut.

Cette marque du silence total est comme le poinçon d'authenticité de la parole du prophète. On le montrerait en partant de chacun des livres prophétiques. Ce silence travaille le livre d'Isaïe. Il est paradoxalement l'un des fils les plus résistants de sa trame (cf. entre autres 8,16-18). Mais il dit aussi le drame total que représente le refus opposé par l'homme à la parole de Dieu. Il est indice terrible de la mise au silence de Dieu.

L'histoire au creuset de la parole

Pourtant cette parole nous parvient. Elle traverse l'histoire, portée ou prise en relais par des voix, par des corps de disciples, évoqués en 8,16-18, attestés par la transmission du livre et sa postérité. Dès le VIII[e] siècle, la parole subit la mise à mort ou au silence. Et pourtant elle s'entend et se transmet. L'histoire de la rédaction du livre atteste ce travail de ferment, du premier au deuxième Isaïe, puis au troisième, et dans le puissant reflux de la fin du livre sur son début dans la rédaction finale, qui atteste de ce travail de la Parole de Dieu sur l'histoire, envers et contre tout, comme parole qui dénonce, claire et coupante comme le silex, mais qui aussi restaure et console.

Elle parvient ainsi aux rivages du Second Testament, dans sa force de vague d'engendrement. Les citations du prophète y sont en effet nombreuses, citations explicites (Mt 8,17 ; Ac 8,32-33 ; etc) ou implicites, mais fondatrices. Le *kérygme* en ef-

5. Selon une ancienne tradition juive, recueillie par plusieurs écrivains chrétiens. Beaucoup, selon saint Jérôme (*In Is.*, LVII, 2, P.L., t. XXIV, col. 568) voulaient déjà retrouver cette tradition dans l'épître aux Hébreux (He 11, 37). Elle passa en effet dans le martyrologe romain au 6 juillet. Flavius Josèphe pour sa part, dit explicitement que Manassé tua des prophètes (*Antiquités*, X, 3, 1 ; cf. 2 R 21, 16 : « Manassé répandit aussi le sang innocent en si grande quantité qu'il inonda Jérusalem d'un bout à l'autre, en plus des péchés qu'il avait fait commettre à Juda en agissant mal au regard de Yahvé » !).

fet, noyau de la proclamation de l'Évangile (1 Co 15,1-8 pour sa formulation la plus claire) et la très ancienne hymne au Christ de l'épître aux Philippiens (Ph 2,6-11) suivent le mouvement du grand texte du quatrième chant du Serviteur d'Isaïe (Is 52,13 - 53,12), qui est à lui seul *matrice* de la profession de foi nouvelle et de tout le Second Testament. Et sa voix résonne encore dans la liturgie chrétienne qui a affectionné ce prophète et chéri sa parole (grands textes messianiques et de consolation au temps de l'Avent, oracles d'appels vigoureux à la conversion durant le Carême).

Ainsi la voix d'Isaïe s'est-elle tue, assignée au silence. Mais plus loin que le martyre du prophète, que la tradition a sans doute amplifié, elle poursuit son chemin… sans obstacle, et continue de résonner.

Typologie

On voit que le livre d'Isaïe va bien au-delà d'un apparent désordre d'oracles, que l'on pourrait penser juxtaposés, voire parfois difficiles à lire. Ce livre relit et exprime, à la fois en temps réel et en temps différé (histoire de la rédaction du livre!), l'histoire d'un peuple, en même temps que l'histoire de Dieu, mystérieux et caché, dont s'étonne Isaïe (45,15). Un tel livre est creuset. Cette lecture pétrit l'histoire dans laquelle est jeté le ferment de la nouveauté de Dieu qui la travaille.

La voix d'Isaïe s'est tue, assignée au silence. Mais plus loin que le martyre du prophète, elle poursuit son chemin.

Anne-Marie Pelletier, à la suite des magnifiques travaux de Paul Beauchamp, montre avec clarté les principes qui organisent cette relecture de l'histoire, peu à peu comprise de manière typologique, ce qui est à la fois une ressource et un moteur puissants[6]. Dans cette relecture, le passé est vu comme *figure* ou *préfiguration*, première ébauche ou *[arché]type* d'événements à venir, dont Yhwh préparait *ainsi* la réalisation et la reconnaissance. Car les grands personnages ou les événements des anciens récits revêtent des significations qui excèdent ou dépassent l'intelligence que les pères en eurent. L'Exode, dans cette lecture, revêt un statut central, car ce que Dieu avait fait pouvait se renouveler, sur un mode incomparable.

6. Op. cit. p. 14-16.

Et dans le même sens, remarque Anne-Marie Pelletier, le regard allait aussi se dilater en direction du futur conférant à la relecture une dimension cette fois *eschatologique*. « Ainsi, écrit-elle, se forgea la conviction d'une marche de l'histoire vers son accomplissement qui serait aussi sa transfiguration. » La vérité ultime du cosmos et de l'humanité relève d'un régime d'existence qui ne se déduit pas des entreprises de l'homme. Dès le début de son livre, Isaïe affirmait déjà : *au-delà des jours*… (Is 2,1). Des mots qui signalent, ici et dans tout son livre, cette tension eschatologique. Le prophète voit ainsi se dessiner un *avant*, relégué aux *temps anciens* par un *à venir* qui *germe*, en une vision d'acuité qui trace le livre. En une capacité inouïe d'espérance, le prophète guette du nouveau qui germe, et il l'annonce avec force (Is 9,1 et 43,18-19 ; cf. encore Is 25-26).

Sainteté

C'est ainsi que la sainteté de Dieu, qu'Isaïe chante et qui est pour lui une véritable obsession, traverse l'histoire (40,9 ; 41,27 ; 52,7 ; 61,1). Elle la juge ou la met à l'épreuve rudement. Mais elle se fraie aussi un passage dans l'histoire, pour ce que l'on doit bien considérer comme un évangile, une irruption de Dieu dans les temps anciens de l'homme, pour une nouveauté inédite, qui se dit équivalemment en termes de droiture, de sainteté, de conversion.

Le livre d'Isaïe emporte son lecteur, vers les sources les plus abyssales et les plus sûres de l'espérance.

A cette profondeur, le livre d'Isaïe emporte son lecteur, insensiblement ou rudement, selon les moments, vers les sources les plus abyssales et les plus sûres de l'espérance, et d'une espérance qui peut se cheviller à l'histoire et la féconder. Mais celle-ci appelle à la foi, c'est-à-dire à compter sur Dieu et lui seul, à trouver en lui le fondement le plus solide (Is 7,9 ; 30,15). Cet évangile ouvert à la foi, ouvre au sens le plus fort à la consolation, au cœur des crises que l'histoire traverse, aussi bien que les hommes qui y sont affrontés (40, 1 ; 49, 13 ; 51, 3 ; 52, 9 ; 61, 2 ; 66, 13).

Ainsi si Is 1, 21-28 plaçait le thème du récitatif de l'ensemble du livre, il est une autre note essentielle que l'on entend

avec une clarté de roche au chapitre 55 : *Car vos pensées ne sont pas mes pensées, et mes voies ne sont pas vos voies, oracle de Yahvé. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sont élevées mes voies au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées* (Is 55, 8-9). C'est à cette aune que le prophète relit l'histoire… et que sa parole la traverse, plus forte et plus grande que toute mise au silence. Cette relecture confesse comme une épreuve que Dieu est discret (Is 45,15), mais il est le maître de l'histoire. Les oracles sur les Nations (Is 13-27), disent le fardeau, le poids de la parole qui les frappe : *massa'*, fardeau ou parole de malheur sur Assur, Babylone et l'Egypte, tandis qu'Isaïe 12, puis 25-26 et 34-35, disent la capacité indestructible de salut de Dieu.

Un rejeton sortira de la souche

On a parfois parlé d'Isaïe comme du *Cinquième évangile*, et éventuellement privilégié à la lecture les textes évoquant la venue du Messie, la prophétie de l'Emmanuel et de la Vierge qui va enfanter, de même que le grand texte du Serviteur souffrant du Seigneur, et les textes messianiques, textes essentiels. Une lecture soucieuse de faire droit à *l'ensemble du livre d'Isaïe* ne gomme aucun de ces points, mais rappelle que l'histoire, aujourd'hui même, est en quelque sorte discernée par la parole de Dieu.

L'ensemble des modèles théologiques mis en œuvre par le livre d'Isaïe nous interroge aujourd'hui même sur l'histoire telle que nous la vivons et telle qu'elle va. Et si nous prêtons attention à ce que Brüggemann appelle ce « puissant oratorio dans lequel Israël chante l'histoire de sa foi », le laissant résonner dans tout son volume, nous sommes soumis au feu de la critique de l'histoire, par sa parole qui ébranle les idoles. Mais nous allons aussi aux sources d'une espérance radicale. Celle que pétrit Dieu au sein de notre histoire, pour peu que nous consentions à y jeter nous-mêmes le levain de la foi. C'est à ce rythme que se transmet le livre d'Isaïe, engendrant des disciples.

Jacques NIEUVIARTS


lumière

Edouard ROBBERECHTS est Directeur de l'Institut interuniversitaire d'Etudes et de Culture Juives et Maître de Conférences en philosophie juive à l'Université de la Méditerranée.

Edouard ROBBERECHTS

Une relecture juive de la figure du Serviteur

Ce texte n'occupe pas une place prépondérante dans le Judaïsme et il ne fait pas l'objet d'aucune lecture liturgique au cours de l'année. S'il a retenu l'attention des commentateurs, c'est parce qu'il soulève certaines interrogations fondamentales face au problème du mal et de la souffrance[1].

Ce passage est considéré comme le quatrième des chants du serviteur de YHWH[2]. Quatre hypothèses ont été avancées au Moyen-âge pour identifier cette figure du serviteur. La première reconnaît dans le serviteur le prophète Isaïe, qui aurait décrit dans ce passage son expérience de juste persécuté. La deuxième identifie la figure du serviteur avec une des personnalités célèbres de l'histoire d'Israël (comme par exemple, le roi Josias, le roi Yoyakin, le prophète Jérémie, ...). Une troisième hypothèse fait du serviteur le messie qui dans l'avenir délivrera Israël de l'exil. Enfin, une quatrième lecture voit dans le serviteur tout simplement le peuple d'Israël dans les tribulations de l'exil au milieu des nations.

Cette quatrième hypothèse est en fait la plus largement répandue et acceptée parmi les commentateurs du Moyen-âge. C'est donc elle que nous allons reprendre et exposer brièvement ici. Trois raisons principales poussent à retenir cette hypothèse plus que les autres.

La première, c'est que seule une telle lecture permet de replacer ce texte dans une continuité avec ce qui précède et ce qui suit dans le livre d'Isaïe. Dans le passage qui précède, on

1. Cf. par exemple TB Berakhot 5a.

2. Les trois premiers chants se retrouvent en Is 42, 1-4 ; 49, 1-6 ; 50, 4-11.

← J.D., *Prophète (larme)*, photographie numérique, 2008.

annonce en effet la délivrance d'Israël en ces termes : « Car YHWH a consolé son peuple, il a délivré Jérusalem. YHWH a dévoilé le bras de sa sainteté aux yeux de toutes les nations, toutes les extrémités de la terre ont vu le salut de notre Dieu » (Is 52,10-11). Dès lors notre texte continue sur cette lancée en racontant la réaction des nations face au salut d'Israël : « Voici que mon serviteur réussira (…) De même que des multitudes ont été désolées à son sujet (…) de même (…) des rois fermeront la bouche à son sujet, car ils auront vu ce qui ne leur avait pas été raconté, et réfléchiront sur ce qu'ils n'avaient pas écouté. (…) Le bras de YHWH, à qui fut-il révélé ? » (Is 52,13-53,1). De la même manière, à la fin du chant, il est dit : « il aura une descendance », et le passage suivant commence en disant : « Chante, stérile qui n'a pas enfanté, fais éclater ta joie, exulte, celle qui n'a pas conçu, car plus nombreux seront les fils de la désolée que ceux de la mariée, a dit YHWH» (Is 54, 1).

Une deuxième raison pour retenir cette lecture est qu'elle maintient la cohérence de la figure du serviteur chez Isaïe, puisque cette expression (« serviteur ») est à plusieurs reprises explicitement rapportée au peuple d'Israël. Voici ces passages :

> « Mais toi Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai choisi, semence d'Abraham mon ami, toi que j'ai saisi depuis les extrémités de la terre, toi que j'ai appelé depuis ses confins, toi à qui j'ai dit : 'Tu es mon serviteur, je t'ai choisi, je ne t'ai pas rejeté'. Ne crains pas car je suis avec toi, ne t'angoisse pas, car je suis ton Dieu : je t'ai affermi, je t'ai même aidé, je t'ai même soutenu par la droite de ma justice. Voici qu'ils seront honteux et confus tous ceux qui se sont enflammés contre toi, ils seront comme le néant et seront perdus ceux qui te querellent » (Is 41, 8-10).

> « Et maintenant, écoute Jacob mon serviteur, Israël que j'ai choisi. Ainsi a parlé YHWH qui te fait et qui te forme dès le sein et qui t'aide : Ne crains pas, mon serviteur Jacob, Yechouroun que j'ai choisi ; comme je répandrai de l'eau sur l'assoiffé, des ruissellements sur la terre sèche, je répandrai mon esprit sur ta semence et ma bénédiction sur tes rejetons » (Is 44, 1-3).

> « Souviens-toi de cela Jacob, Israël, car tu es mon serviteur, je t'ai formé serviteur, tu es à moi, Israël, tu ne m'oublieras pas. J'ai effacé comme une nuée ta révolte, comme un nuage tes fautes ; reviens à moi,

car je t'ai délivré. Chantez cieux, car YHWH a fait, lancez des acclamations, profondeurs de la terre, éclatez en chants, monts, forêts et tous les arbres qui y sont, car YHWH a délivré Jacob et par Israël il montrera sa splendeur. Ainsi a parlé YHWH qui te délivre et te forme depuis le sein… » (Is 44, 21-24).

« A cause de mon serviteur Jacob et de mon élu Israël, je t'ai appelé par ton nom… » (Is 45, 4).

« Sortez de Babel, fuyez d'entre les Chaldéens, dites-le par la voix du chant, faites-le entendre, publiez-le jusqu'au bout de la terre, dites : « YHWH a délivré son serviteur Jacob » (Is 48, 20).

« Écoutez-moi, îles ! Faites attention, peuplades du lointain ! YHWH m'a appelé dès le sein, dès les entrailles de ma mère, il a mentionné mon nom… Il m'a dit : 'Tu es mon serviteur, Israël, toi par qui je manifesterai ma splendeur'. Moi, j'avais dit : 'Je me suis fatigué pour rien, c'est pour du vide et pour du vent que j'ai épuisé ma force'. Mais mon droit était auprès de YHWH et ma récompense auprès de mon Dieu. A présent, YHWH a parlé, lui qui me forme dès le sein pour être son serviteur, lui qui ramène Jacob à lui et rassemblera Israël autour de lui   j'ai été glorifié aux yeux de YHWH et mon Dieu a été ma force. Il a dit : 'C'est peu que tu sois pour moi un serviteur, en relevant les tribus de Jacob et en ramenant ceux d'Israël qui furent préservés ! Je te destinerai à devenir la lumière des nations pour que tu sois mon salut jusqu'à l'extrémité de la terre'. Ainsi parle YHWH, le libérateur d'Israël, son saint, à celui qui est un objet de mépris pour les hommes, de répulsion pour les peuples, à l'esclave des gouvernants : 'Des rois verront et se lèveront, des princes se prosterneront par égard pour YHWH qui est fidèle, le Saint d'Israël qui t'a choisi' » (Is 49, 1, 3-7).

Il n'a pas fallu aux juifs beaucoup d'imagination pour retrouver décrite la situation douloureuse qu'ils vivaient dans l'exil et dans les persécutions.

Enfin, nous choisissons de présenter cette lecture, car malheureusement, il n'a souvent pas fallu aux juifs beaucoup d'imagination pour retrouver décrite dans ce texte la situation douloureuse qu'ils vivaient dans l'exil et dans les persécutions, que ce soit en terre chrétienne ou en terre d'Islam. Pour eux, ce texte faisait ainsi nécessairement référence à ces situations déshumanisantes auxquelles l'histoire des nations les confrontait trop souvent, et ils cherchaient à y décrypter le sens de cette histoire douloureuse.

Nous avons donc choisi de traiter ce texte à travers un auteur de la fin du Moyen-âge, Don Isaac Abravanel (1437-1508)[3]. D'abord, parce qu'arrivé sur le tard, il prend en compte dans son commentaire l'opinion des commentateurs du Moyen-âge qui l'ont précédé, et même parfois de commentateurs chrétiens. Ensuite, parce qu'ayant vécu de près l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 par Ferdinand II d'Aragon et Isabelle la Catholique – alors même qu'il avait aidé ces rois à financer la fin de la *reconquista* contre Grenade[4] -, il fut directement touché dans sa chair par le malheur de son peuple et l'exprima dans ses œuvres. Nous reproduisons son commentaire en le paraphrasant, car rendre son entièreté dépasserait le cadre restreint de cet article.

52, 13 Voici que mon serviteur réussira, il sera haut placé, il s'élèvera et il sera très exalté. **14** De même que des multitudes ont été désolées à son sujet – à ce point défigurée, son apparence n'était plus celle d'un être humain, et son aspect n'était plus celui des enfants de l'homme -, **15** de même il purifiera par l'aspersion[5] de nombreuses nations, des rois fermeront la bouche[6] à son sujet, car ils auront vu ce qui ne leur avait pas été raconté, et réfléchiront sur ce qu'ils n'avaient pas écouté.

Commentaire : **13** Le prophète décrit les succès du peuple d'Israël lors de sa délivrance, en continuité avec le verset qui précède : « Car vous ne sortirez pas dans la précipitation, vous ne marcherez pas dans la panique, car YHWH marchera devant vous, celui qui vous rassemble, le Dieu d'Israël » (Is 52, 12). Il appelle Israël « *serviteur* », parce que celui-ci a subi l'exil pendant de nombreuses années pour la gloire de Dieu sans abandonner sa Torah[7] et ses commandements, mais en se conduisant comme un serviteur fidèle à son Maître. Israël renouera alors avec quatre types de succès qui lui avaient fait défaut durant l'exil : il *réussira* en sagesse et en intelligence alors que celles-ci lui avaient manqué en exil ; il *sera haut placé* grâce à son indépendance politique, alors qu'auparavant il était humilié et rabaissé face aux nations ; il *s'élèvera* à nouveau à la prophétie, et il *sera très exalté* grâce au retour de la présence divine au sein du peuple, alors que cette présence (Shekhinah) s'était voilée durant l'exil, et que le peuple semblait complètement séparé de Dieu, ignoré par lui.
14 *Alors, de même que les nations ont été stupéfaites* de son abaissement, de son malheur et de l'abondance de ses souffrances –

3. Dans son commentaire : *Peiroush al neviim aharonim*, Elisha, Jérusalem, 1949, pp.241-253.

4. On raconte que lors d'une entrevue avec la reine Isabelle de Castille qu'il était parvenu à arracher pour plaider la cause de son peuple et empêcher son expulsion, à sa requête il se vit répondre par celle-ci par un verset des Proverbes (21, 1) : « Le cœur des rois est un cours d'eau dans la main de Dieu, vers tout ce qu'il veut, il le fait pencher ». Singulière manière d'arracher ainsi au peuple d'Israël un verset qui lui est propre pour le retourner contre lui et justifier son expulsion d'un royaume chrétien !

5. Autres traductions possibles : il parlera à, il vaincra.

6. La même expression peut signifier « ouvrir la bouche », « parler abondamment ».

7. Le Projet divin dont témoignent la Bible hébraïque et la tradition rabbinique.

l'image d'Israël était ternie et avilie plus que celle de tout autre peuple -, **15** *de même Israël* pourra à nouveau *ouvrir la bouche face aux nations* et disperser ou vaincre celles qui s'opposent à lui. Les chefs d'Etat *en parleront abondamment, car ils verront ce qui ne leur avait pas été raconté* à propos d'autres nations, et *réfléchiront sur ce qu'ils n'avaient pas entendu* à une autre époque. Mais on peut aussi interpréter ainsi : *ils verront* Israël à un niveau qui *n'avait pas été raconté* à l'époque du premier Temple, *et ils réfléchiront sur ce qu'ils n'avaient pas entendu* à l'époque du deuxième Temple et qui vient d'émerger à présent avec le retour d'Israël.

53, 1 Qui a cru à ce que nous avons entendu ? Le bras de YHWH, à qui fut-il révélé ? **2** Il est monté comme un rejeton devant lui, et comme une racine sortie d'une terre aride. Il n'avait ni beauté ni éclat pour que nous le remarquions, ni apparence pour que nous le désirions.

Commentaire : **1** Les nations, voyant ce retour d'Israël, diront alors : « *Qui a cru à ce que nous entendons ?* » - lorsqu'elles verront des nations importantes tomber face au succès d'Israël – et « *le bras de YHWH, à qui fut-il révélé ?* » - lorsqu'elles verront le bras de Dieu se révéler non sur un peuple élevé et puissant, mais sur ce peuple méprisé et abaissé. Autre interprétation : reconnaissant que la royauté n'appartient qu'à YHWH, et que la Torah de Moïse est vérité, elles regretteront les fausses croyances que leur ont transmises leurs ancêtres et s'étonneront que Dieu ait choisi Moïse pour *se révéler.* **2** Elles penseront alors d'abord qu'Israël apparaît et *monte* sur le devant de la scène *comme un rejeton*, un nouveau-né et un nouveau venu, quelqu'un dont la croissance est rapide et sans racines, sans profondeur. Mais elles découvriront par la suite l'inverse : cette jeunesse et cette nouveauté prenaient source dans une vieille *racine* qu'on croyait perdue, stérile, car elle *sortait d'une terre aride*, elle était plantée dans cette terre sans vie de l'exil depuis déjà plusieurs milliers d'années et desséchée par elle au point de n'avoir plus *ni beauté ni éclat pour que nous la remarquions, ni apparence pour que nous la désirions.*

52, 3 Méprisé, exclu des hommes, homme de douleurs, connaisseur de la maladie, tel celui dont on détourne le visage, il était méprisé et nous ne l'estimions

pas. **4** En fait ce sont nos maladies qu'il a subies, nos coups, il les a supportés ! Mais nous, nous l'avons estimé comme atteint, frappé par Dieu et humilié. **5** Mais lui, il était profané par nos révoltes, écrasé par nos perversités ; la souffrance pour notre paix était sur lui, et en le frappant nous avons eu la guérison. **6** Nous tous, comme le menu bétail, nous avons erré, nous nous sommes tournés chacun vers son chemin. Et YHWH a rendu douloureuse en lui la perversité de nous tous.

Commentaire : **3** Lui était *méprisé* par nous, les nations, au point que nous pensions pouvoir *l'exclure de l'humanité*, en l'expulsant de nos villes et de nos pays, en le transformant en *homme de douleurs*, facile à opprimer, et en *connaisseur de maladie*, car dans une telle situation désespérante, il était plus sensible à la maladie et plus touché par elle. Nous en étions ainsi arrivés au point où nous ne *pouvions plus le voir*, tant il *était méprisé* : *nous ne l'estimions pas* – il ne comptait plus pour rien. **4** Mais en fait, c'était *nos maladies qu'il subissait*, nous étions la cause de ses maux, et *nos coups*, c'est *lui les a* reçus et *supportés* ! *Mais nous*, nous pensions que ces coups qui venaient de nous n'étaient que justice, *nous l'avons estimé comme atteint, frappé par Dieu et humilié*, comme méritant son châtiment. **5** *Mais* en fait *lui, il était profané par nos révoltes, écrasé par nos perversités*, par les coups que nous lui portions délibérément car nous pensions que *pour que nous puissions avoir la paix*, il fallait *qu'il souffre* et soit humilié, nous pensions que seulement *en le frappant* et en le soumettant, nous pouvions *trouver la guérison* et la paix. **6** Ce faisant, *nous tous, comme le menu bétail, nous avons erré* dans nos égarements religieux, *nous nous sommes tournés chacun vers son chemin*, qu'il soit chrétien ou musulman, de telle sorte *que YHWH a rendu douloureuse en lui la perversité de nous tous* - il est devenu le point d'impact de tous nos maux et de toute notre méchanceté, le lieu où s'épanchait la perversité de nos sociétés.

52, 7 Brutalisé, il se soumet, il n'ouvre pas la bouche, comme un agneau qu'on mène à l'abattage et comme une brebis muette devant ses tondeurs, il n'ouvre pas la bouche. **8** Du gouvernement et du jugement il a été pris : dans ceux qui l'entourent, qui donc s'est offusqué qu'il soit ainsi retranché de la terre des vivants, qu'à cause de la perversité de mon peuple il y eut plaie pour eux ? **9** On a placé sa sépulture parmi les méchants et sa tombe avec les riches, bien qu'il n'eût pas commis de violence et qu'il n'y eût pas de tromperie dans sa bouche.

Commentaire : **7** Brutalisé, il se soumet, il n'ouvre pas la bouche, comme un agneau qu'on mène à l'abattage et comme une brebis muette devant ses tondeurs alors qu'ils lui enlèvent tout ce qui la protège, il n'ouvre pas la bouche. **8** Comment pourrait-il encore parler, alors qu'il n'a plus ni indépendance de gouvernement ni possibilité de mettre en place et en œuvre ses propres jugements, sa propre justice ? Mais de cela, dans ceux qui l'entourent, qui donc s'est offusqué, qui a trouvé scandaleux qu'il soit ainsi retranché de sa terre, exilé de cette terre où il pouvait vraiment être vivant - d'abord par les Babyloniens, puis par les Romains[8] ? Qui donc trouve insupportable qu'à cause de la perversité de ces peuples qui sont mon peuple et nos peuples, qui ont pillé et dévasté cette terre et l'ont arraché à sa terre, il y eut cette plaie pour eux de se retrouver sans patrie et sans possibilité d'exiger justice ?
9 Mais ce ne fut pas seulement sa vie qui devint ainsi insupportable, car même après sa mort on a placé sa sépulture parmi les méchants pour pouvoir les profaner et sa tombe avec les riches pour pouvoir les voler. Tout cela lui est arrivé, alors qu'il n'avait pas commis de violence dans ses actes et qu'il n'y eût pas de tromperie dans les paroles de sa bouche.

8. Destruction du premier Temple par les Babyloniens en -587, puis destruction du deuxième Temple par les Romains en 70.

52, 10 Mais YHWH désirait l'oppresser jusqu'à le rendre malade : si tu fais de sa personne une expiation, il verra une descendance, il prolongera ses jours, et le désir de YHWH réussira par sa main. **11** A partir de son propre effort, il verra, il sera rassasié par sa connaissance ; mon serviteur, juste, enseignera la justice aux multitudes, et il supportera leurs perversités. **12** C'est pourquoi je lui donnerai sa part parmi les multitudes, et il partagera le butin des puissants, parce qu'il s'est dépouillé lui-même jusqu'à la mort et qu'il a été compté parmi les pécheurs, alors qu'il a subi la faute des multitudes et intercédé pour les pécheurs.

Commentaire : **10** *Mais* ce que les nations n'avaient pas compris, c'est que si *YHWH désirait l'oppresser* en l'exilant, c'était seulement comme un père qui châtie son fils : il ne cherchait pas à l'éliminer ou à le tuer, mais seulement à lui faire prendre conscience qu'il était *malade* et ainsi à ouvrir la voie à sa guérison possible et à son retour. Dès lors, *si tu fais de sa personne une expiation* en acceptant sa repentance, il guérira et sera délivré de l'exil, *il verra une descendance, il prolongera ses jours*. Mais encore plus : *le désir de YHWH* lui-même qui est que

les nations reconnaissent enfin sa royauté, *réussira par sa main*, comme il est dit : « Car de Sion sortira la Torah, et la parole de YHWH de Jérusalem » (Is 2,3).

11 *A partir de son propre effort, il verra* une descendance*, il sera*
rassasié de jours grâce à *sa connaissance ; mon serviteur, juste,*
enseignera la justice de Dieu *aux multitudes* et les reprendra des
égarements et des *perversités* qu'il a *supporté* pendant l'exil.
12 *C'est pourquoi je lui donnerai sa part parmi les multitudes,*
et il partagera le butin des puissants qui seront montés vers
Jérusalem pour lui faire la guerre aux jours de Gog et Magog
(Ez 38-39)*, parce qu'il s'est dépouillé lui-même jusqu'à la mort*
pour sanctifier le Nom divin, *et qu'il a été compté parmi les pé-*
cheurs, les infidèles et les hérétiques, *alors qu'il a subi la faute*
des multitudes et intercédé pour les pécheurs en priant pour la
paix des nations.

Dans cette interprétation d'Abravanel, la généalogie des souffrances du serviteur qui porte la perversité des nations est claire : Dieu l'avait exilé pour qu'il revienne à Lui et guérisse, mais les nations ont utilisé cette faiblesse d'Israël pour en faire le point d'impact douloureux de tous leurs échecs et de leur méchanceté. D'où la nécessité d'un retournement de situation qui mette fin à cette souffrance indue.

Rachi (1040-1105)[9] propose une interprétation qui va un peu plus loin : pour lui aussi, le serviteur, c'est le peuple d'Israël ; mais par ses souffrances, il expie les fautes des nations. Pourquoi ? Parce qu'Israël, dans son élection, est devenu responsable des peuples et veut, en portant leurs fautes, en se sentant responsable même des fautes des autres nations, leur apprendre à sortir des impasses dans lesquelles elles se sont fourvoyées, en leur ouvrant la voie de la responsabilité. La souffrance devient alors celle du juste qui prend ses responsabilités lorsque tous les autres démissionnent, et en ce sens souffre pour les autres et par les autres, pour les délivrer de leur propre mal et malheur, pour les rappeler à leurs responsabilités face à leurs défaillances. Ce texte enseignerait donc la responsabilité gratuite pour les autres, qui dans sa gratuité même verra une récompense inattendue et gracieuse – et une reconnaissance universelle.

La souffrance devient celle du juste qui prend ses responsabilités lorsque tous les autres démissionnent.

9. Commentateur français à Troyes, en Champagne.

Cette interprétation se retrouve un siècle plus tard en Espagne, dans le *Kuzari* de Juda Halévi (1075-1140)[10] : il y compare le serviteur - Israël - à un cœur. De même que le cœur souffre dès qu'un des membres de son corps va mal, de même Israël souffre dès qu'une nation s'égare. Le cœur est plus affecté, parce qu'il est le lieu de la sensibilité et de l'affection, et que chaque coup porté à un de ses membres est un coup qui l'affecte et qu'il amplifie. Il souffre donc pour les autres, est affecté par leurs crises et cherche à y remédier en redonnant vie et tonus aux membres et organes. C'est cette interdépendance des humains entre eux dont Israël témoignerait dans son histoire et dont il serait le point sensible en attente de rédemption – lorsqu' enfin les humains prendront leurs responsabilités face à Dieu et ne chercheront plus à faire retomber sur les autres le résultat de leurs propres irresponsabilités et défaillances...

ouard ROBBERECHTS

10. Deuxième partie, chapitres 34 et suivants.

Philippe LEFEBVRE

Philippe LEFEBVRE est dominicain. Il enseigne l'Ancien Testament à la faculté de théologie de l'université de Fribourg. Parmi ses publications, signalons *La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament* (Cerf, 2004) et *Un homme, une femme et Dieu. Pour une théologie biblique de l'identité sexuée,* en collaboration avec Viviane de Montalembert (Cerf, 2007).

La prophétie de l'Emmanuel

La jeune femme - ou : la vierge - concevra

Les faits : traduire, est-ce trahir ?

Isaïe 7, 14 : le verset a fait couler beaucoup d'encre depuis fort longtemps. Voici le problème qu'il pose. Le prophète Isaïe annonce au roi Achaz en des temps troublés que le Seigneur agira. Lisons la traduction de ce verset d'après le texte hébreu : «Aussi le Seigneur vous donnera-t-il un signe : voici que la jeune femme (*'almah*) va être enceinte et enfanter un fils ; tu lui donneras le nom d'Emmanuel». Le mot hébreu *'almah* signifie «jeune femme» sans autre spécification. Le texte hébreu de la Bible a été traduit par des Juifs en langue grecque durant le 3è et le 2è s. avant notre ère - c'est la traduction appelée Septante. Or, en ce verset, les traducteurs ont rendu *'almah* par le terme *parthénos* qui signifie «vierge». Le grec fait donc entrer une précision que l'hébreu ne comporte pas. Le verset est cité en Matthieu 1, 23 selon le grec lors de l'annonce de la naissance du Christ Jésus, Marie se trouvant enceinte «du fait de l'Esprit saint» avant d'avoir cohabité avec Joseph son promis (Matthieu 1, 18).

Nous sommes devant une vraie question de traduction, comme il en naît beaucoup lors du passage de l'hébreu au grec. Et l'on perçoit qu'elle a des implications théologiques, puisqu'un évangile cite ce passage en privilégiant une version plutôt qu'une autre. La passion s'est parfois mêlée au commentaire de ce problème : pour certains, il s'agirait d'une bourde des traducteurs, et l'idée d'une virginité de Marie serait fondée sur un faux sens grec. Pour d'autres, l'erreur serait providentielle : les traducteurs auraient commis une bévue lourde d'un sens qui leur échappait alors. Mieux vaut aborder la question comme une enquête : les faits sont bien plus passionnants que ces «explications» hâtives et orientées ; ils sont aussi plus complexes et nécessitent d'être soupesés.

1. Les traducteurs traduisent

Avant tout, une remarque s'impose. Les études faites sur la Septante, en particulier ces trente dernières années, ont convaincu d'une chose : de manière générale, les traducteurs traduisent. Autrement dit, ils n'inventent pas ni n'altèrent le texte quand ils passent au grec. Si la traduction grecque mentionne une vierge, il est probable que le texte hébreu que ces gens traduisaient comportait, en hébreu, le terme vierge.

Avant notre ère, la Bible hébraïque n'est pas encore une réalité tout à fait fixée. Il y a par exemple un texte long du livre de Jérémie et un texte court ; il en va de même pour les Livres de Samuel. Les traducteurs grecs ne traduisent donc pas un texte hébreu qui serait déjà intangible et ressemblerait en tout point à celui que nous pouvons consulter aujourd'hui. Ils traduisent des formes du texte hébreu qui évolueront encore, qui comportent des variantes dont certaines seront retenues et d'autres pas. Nous ne connaissons que fort partiellement l`état du texte hébreu (ou plutôt des textes hébreux) de chaque livre biblique avant notre ère.

L'hypothèse est donc tout à fait plausible que les traducteurs ont traduit scrupuleusement en grec, au 2è s. avant notre ère, le texte d'Isaïe 7, 14 qu'ils lisaient en hébreu. Cette conjecture a contre elle que l'on a retrouvé à Qumran un rouleau d'Isaïe (un texte à peu près complet de ce livre prophétique en hébreu, daté du 2è s. avant notre ère) ; ce texte contient '*almah*, «jeune femme», en Isaïe 7, 14. Mais cela ne veut pas dire de manière décisive que la variante «vierge» n'ait pas pu exister à la même époque.

2. Les mots : lumières et obscurités

Si le texte hébreu traduit par les Septante contenait bel et bien le mot '*almah*, il est en tout cas improbable que les traducteurs l'aient mal compris et rendu improprement par « vierge ». Il y a un mot attitré en hébreu pour désigner la vierge : *betoulah*. Quand il apparaît en hébreu, il est rendu en grec par sa traduction «naturelle» : *parthenos*. Le mot '*almah* quant à lui est plusieurs fois rendu, quand il apparaît dans les différents livres bibliques, par le mot grec *neanis*, «jeune fille», qui en est un bon équivalent. On pouvait attendre ce terme *neanis* en Isaïe 7, 14.

Arrêtons-nous sur le vocable '*almah*. Dans bien des commentaires, on est assez affirmatif concernant ce mot : il renverrait à une jeune femme nubile, mariée ou non. Or, on a trop peu d'occurrences de ce mot '*almah* dans la Bible pour être aussi affirmatif. Le terme y apparaît neuf fois. Dans deux cas, il est très obscur. Dans le psaume 46, 1 en effet, les notes qui introduisent les psaumes disent «Sur les jeunes filles». Que signifie cette expression, où le terme '*almah* figure au pluriel ? S'agit-il du titre d'un air connu sur lequel chanter le psaume ? Même type de difficulté en 1 Chroniques 15, 20.

Le premier emploi biblique de '*almah* est intéressant. On désigne par ce terme la belle Rébecca qui deviendra l'épouse d'Isaac (Genèse 24, 43) ; or, juste avant, le texte a signalé que Rébecca était vierge (Genèse 24, 16). Une '*almah* peut donc être une vierge. En Exode

2, 8, ‘*almah* est utilisé pour la sœur de Moïse, celle qui suit le berceau de son petit frère flottant sur le Nil ; bien qu'elle soit plus âgée que le bébé, elle n'a apparemment pas encore l'âge d'être mariée. Il n'y a guère qu'en Proverbes 30, 19 que le mot ‘*almah* semble désigner une femme en puissance de mari. On y mentionne le «chemin d'un homme dans une ‘*almah*». Mystère de la sexualité ? Peut-être.

Ces remarques n'annulent pas le problème initialement posé. Elles signalent seulement qu'il convient d'aborder le terme ‘*almah* avec la prudence que ses emplois limités et parfois obscurs requièrent.

3. ‘*almah* traduit par *parthenos* : deux précédents avant Isaïe 7, 14

Le fait que ‘*almah* ait pour contrepartie grecque *parthénos* n'est pas un problème propre à Isaïe 7, 14. Le fait s'est déjà produit deux fois auparavant. En Genèse 24, Rébecca est qualifiée, avant son mariage, par trois termes hébreux : *na‘ara* («adolescente». 5 fois), *betoulah* («vierge». 1 fois), ‘*almah* («jeune femme». 1 fois). La Septante rend deux fois *na‘ara* par *paÏs* («fille»). Mais sinon, les trois mots hébreux (‘*almah* parmi eux) sont rendus par *parthénos*. La Septante insiste donc sur la virginité de Rébecca qui sera bientôt amenée à Isaac comme épouse.

En Genèse 34, la fille de Jacob, Dinah, est violée par Sichem, un prince de Canaan. Après son viol, le texte hébreu la qualifie de *na‘ara* («adolescente») et la Septante traduit ce terme par *parthénos* («vierge»). Y a-t-il ici une intention : une fille qui ne consent pas à ce qui lui arrive par violence serait de fait restée vierge ? C'est possible. En tous cas, ces exemples nous font échapper à la fascination qu'exerce parfois le seul passage de Isaïe 7, 14.

4. «Jeune femme» ou «vierge» en Isaïe 7, 14. Étude comparée.

Quand survient ce genre de question liée à l'hébreu traduit en grec, la tendance est parfois de suggérer que la traduction grecque serait venue embrouiller un texte hébreu parfaitement clair et immédiat. Or, bien souvent il n'en est rien. Le texte biblique en soi est énigmatique. Une traduction problématique constitue moins l'altération d'un sens originel évident que le symptôme d'un problème inhérent au texte lui-même. De fait, en Isaïe 7, de quoi parle-t-on ? Qui est cette femme qui va enfanter ? L'épouse du roi Achaz à qui la prophétie est faite ? La femme du prophète Isaïe, lequel au chapitre suivant s'approchera de son épouse afin de concevoir un fils sur l'ordre de Dieu (Isaïe 8, 1-4) ? Une femme du peuple que voit le prophète et dont il tait le nom ? Que cette femme soit une vierge selon le grec ne fait que renforcer un étonnement que le chapitre dans sa totalité suscite.

Comparons : si la parturiante est une «jeune femme» (‘*almah*), comme l'hébreu le dit, alors la notion de «signe» donné par le Seigneur (début de notre verset 14) est peu convaincante : qu'une femme accouche est courant. Si cette femme est une «vierge» (*parthénos*), comme le grec la nomme, alors le signe en devient un véritablement. On sait que l'évangile

de Luc (2, 11) reprend ce thème du signe lors de la naissance de Jésus. Matthieu, qui cite Isaïe selon le grec, n'emploie pas le vocabulaire du signe, mais il montre que la naissance du Christ fait l'objet d'un décryptage (Matthieu 2, 4-7) et de multiples interventions de Dieu. La vierge qui a enfanté manifeste une intervention sans précédent et *signifiante* de Dieu.

5. La vierge dans le livre d'Isaïe

La mention d'une vierge selon la Septante n'est pas un météore textuel. Elle s'inscrit dans un «thème de la vierge» que ce livre développe en plusieurs endroits. Donnons-en trois exemples. En Isaïe 37, 22, Jérusalem est présentée comme une femme qui invective audacieusement le roi ennemi Sennachérib, venu pour l'assiéger : «Elle te méprise, elle se moque de toi, la vierge, fille de Sion…». À la fin de cette adresse, le prophète intervient et dit au roi Ézéchias : «Et ceci te servira de signe : on mangera cette année le produit du grain tombé en terre…» (Isaïe 37, 30). Puis : «car de Jérusalem sortira un reste, et des rescapés du mont Sion…» (v. 32). De la «vierge» de Sion sortiront donc des «enfants». À la fin du livre, en Isaïe 62, 5ss, Sion est chantée comme une vierge que le Seigneur épouse. Jusqu'au dernier chapitre, Sion-Jérusalem, la vierge, est présentée aussi comme une mère (Isaïe 66, 11ss).

On peut certes dire que ce sont là des images à ne pas mettre sur le même plan que la réalité de la femme enceinte d'Isaïe 7. Mais dans la Bible, les métaphores sont liées à un enracinement factuel. C'est parce qu'on a vu des stériles qui ont enfanté contre toute attente (telles Sara, Rébecca et Rachel dans la Genèse) que l'on peut proclamer heureuse la Jérusalem qui semble sans enfant à l'époque du prophète («Crie de joie, stérile (…). Car plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de celle qui a un mari, dit le Seigneur» Isaïe 54, 1). De même, on appelle peut-être vierge la Jérusalem de qui sortira un peuple nombreux (Isaïe 37 cité plus haut) parce qu'on a envisagé qu'une vierge dans le peuple d'Israël puisse un jour mystérieusement enfanter.

Conclusion

Il n'est pas question ici de trancher ni de mettre les textes en concurrence. En hébreu ou en grec, la Bible appartient dans sa richesse linguistique au patrimoine juif et chrétien. Elle recèle bien des questions, qui ne sont pas des impasses ou des confrontations où chacun camperait sur ses positions, mais bien des enquêtes, des pistes à parcourir sans préjuger du but. «Jeune femme» ou «vierge» ? Laissons-nous interroger par le texte sous toutes ses formes !

Philippe LEFEBVRE


lumière

Hugues COUSIN est l'auteur de l'ouvrage bien connu *Le prophète assassiné* (Delarge, 1976), plusieurs fois réédité. Il a participé à de nombreuses études bibliques (comme *Le monde où vivait Jésus,* Cerf, 1998) et proposé un commentaire pastoral de *L'évangile de Luc* (Bayard, 1993).

Hugues COUSIN

Comme l'avait dit Isaïe le prophète...

De quelques citations d'Isaïe dans le Nouveau Testament

Le nom d'Isaïe[1] se rencontre vingt-deux fois dans le Nouveau Testament[2], beaucoup plus souvent que celui de tout autre prophète ou celui du livre des Psaumes. La Bible Osty comptabilise 41 « citations » explicites (avec notamment une introduction) et 124 « allusions » – dont un quart se rencontre dans l'Apocalypse. La frontière entre allusions et citations implicites visant clairement un texte isaïen est quelque peu floue et varie selon les exégèses. Nous examinerons avant tout les citations d'accomplissement dans les évangiles et les Actes des apôtres ; puis nous jetterons un regard dans l'épître aux Romains ; nous terminerons en disant un mot des allusions au « Serviteur souffrant ».

1. Par commodité, nous mentionnerons le Second Isaïe, les chants du Serviteur, etc., sans oublier un instant que ces distinctions actuelles n'existaient pas pour les juifs et les chrétiens du I[er] siècle : le livre d'Isaïe formait un tout.

2. Six fois en Mt, 5 fois en Rm, 4 fois en Jn, 3 fois en Ac ; 2 fois en Mc et en Lc.

Les citations d'accomplissement

Quand il introduit une citation scripturaire, le verbe « accomplir » se rencontre dix fois en Mt, une fois en Mc, cinq fois en Jn, une fois en Ac, ; il indique que des textes vétéro-testamentaires trouvent leur réalisation dans l'histoire de Jésus. Mais que faut-il entendre par « accomplissement » ? Pour les milieux rabbiniques et dans les écrits néotestamentaires, il y a trois niveaux dans l'accomplissement de l'Écriture. Le premier est l'exégè-

← J.D., *Prophète (rire)*, photographie numérique, 2008.

se proprement dite du texte ; le second est sa mise en pratique par le croyant. Quant au dernier niveau, qui n'annule en rien les deux précédents, il réalise les promesses prophétiques dans l'histoire du salut ; pour les textes néotestamentaires, Isaïe parle des derniers jours, c'est-à-dire du temps de Jésus et de l'Église. Ces trois niveaux s'imbriquent souvent étroitement les uns aux autres dans les textes.

Une première précision est essentielle. Dans les écrits du Nouveau Testament comme dans le judaïsme de l'époque, l'argument scripturaire n'a rien d'une démonstration scientifique où l'on partirait du texte ancien afin d'en déduire des vérités pour le présent. Le point de départ est toujours, en effet, la foi de la communauté, laquelle, dans un second temps, enracine ce qu'elle croit dans la Parole de Dieu reçue des pères ; elle reconnaît ainsi que Dieu donne sens à l'événement dans lequel elle lit sa foi. Et quand d'aventure elle ne trouve pas de texte vétéro-testamentaire pour éclairer ainsi ce qu'elle vit, elle fait appel à l'apparition d'un messager céleste — c'est le sens du mot « ange » en grec — dont le message joue alors un rôle analogue à celui de la citation scripturaire.

Dans les écrits néotestamentaires, il y a trois niveaux d'accomplissement de l'Écriture.

La seconde remarque est tout aussi importante. Spontanément, nous imaginons que plus Dieu est dit à l'œuvre dans l'histoire, plus la responsabilité humaine en est alors amoindrie ; il faudrait choisir entre l'initiative divine et la liberté des acteurs humains — ici celles de Jésus et de ses adversaires. Il n'en est rien, car la pensée sémitique ne cesse d'affirmer conjointement l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes et l'entière responsabilité de ceux-ci. L'initiative de Dieu et la liberté de l'homme ne se contrecarrent pas, car elles ne sont rigoureusement pas du même ordre. Il est essentiel de comprendre cela lorsqu'on lit les citations d'accomplissement.

En Matthieu

Le texte du premier évangile est ponctué, à dix reprises, d'une formule dont la teneur est presque toujours : « afin que soit accompli ce qui a été dit par l'intermédiaire du prophète »[3]. Puis suit une citation qui se trouve être tirée cinq fois d'Isaïe[4] ; une

3. En Mt 1,22-23 ; 2,15 ; 2,17-18 ; 2,23 ; 4,14-16 ; 8,17 ; 12,17-21 ; 13,35 ; 21,5 ; 27,9-10 ; ces formules se rencontrent donc huit fois sur dix dans la première partie de l'Évangile, dont quatre fois dans le récit de l'Enfance.

4. En suivant l'hypothèse selon laquelle Is 4,3 serait derrière la mystérieuse citation de Mt 2,23 : « Il sera appelé Nazôréen », le saint de Dieu par excellence.

autre combine Zacharie et Isaïe. L'origine divine de la parole vétéro-testamentaire est clairement sous-entendue par la préposition *dia* (= par l'intermédiaire du prophète) ; en Mt 1,22 se rencontre même la formule complète : « ... ce qui a été dit par le Seigneur par l'intermédiaire du prophète... ».

Mt 1 [18] Or telle fut la genèse de Jésus Christ. Marie, sa mère, était fiancée à Joseph : or, avant qu'ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint. [19] Joseph, son mari, qui était un homme juste et ne voulait pas la dénoncer publiquement, résolut de la répudier sans bruit. [20] Alors qu'il avait formé ce dessein, voici que l'Ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ta femme : car ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint ; [21] elle enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus : car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » [22] Or tout ceci advint pour que s'accomplît cet oracle prophétique du Seigneur : [23] Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Emmanuel, ce qui se traduit : « Dieu avec nous. » [24] Une fois réveillé, Joseph fit comme l'Ange du Seigneur lui avait prescrit : il prit chez lui sa femme ; [25] et il ne la connut pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils, et il l'appela du nom de Jésus.

En Mt 1,22-23, le lecteur ne sait pas si cette formule solennelle se trouve ou non sur les lèvres de l'ange. En tout cas, l'adjonction de la citation scripturaire au message angélique en redouble la signification : le message suffirait à lui seul pour donner la vraie signification de l'événement, ici la grossesse de Marie sans avoir connu Joseph[5]. Citant la Septante, Mt mentionne « la vierge » et non « la jeune fille » comme dans le texte hébreu. L'affirmation de la virginité au sens actuel du terme n'est pas le fait du traducteur grec d'Isaïe[6] ; c'est une lecture chrétienne un peu antérieure à Mt et à Lc 1,34. Prolongeant la conception merveilleuse dont bénéficient sept personnages de l'Ancien Testament ainsi que Jean le Baptiste, la conception virginale est, chez Mt, totalement au service de la christologie et non d'une réflexion sur Marie ; l'emplacement de la citation (après 1,21 et non après 1,25) indique aussi que Mt s'intéresse plus au nom que Joseph donnera à Jésus, qu'à la virginité de la mère.

La conception virginale affirme que Jésus est le don de Dieu et que ce ne sont pas les humains qui se donnent à eux-mêmes « celui qui sauvera le peuple de ses péchés » (Mt 1,21) ; plus, il est « Emmanuel, ce qui se traduit : Dieu avec

5. Voir par exemple en 28,1-7, le tombeau ouvert éclairé par un message céleste.

6. En LXX, le terme peut désigner une jeune fille violée (Gn 34,3) ou Jérusalem qui pleure ses fils et se plaint de ce que ses amants l'ont trompée (Lm 1,15-19).

nous » ; cette traduction, donnée par la Septante en Is 8,8, renvoie à l'ultime verset de Mt : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (28,20). De même que, durant l'Exode, Dieu fut avec son peuple (Dt 2,7), il le sera aussi dans les temps messianiques (Is 43,5) : pour la communauté matthéenne, il l'est en la personne de Jésus, Seigneur de l'Église.

Mt 4 [12] Ayant appris que Jean avait été livré, il se retira en Galilée [13] et, laissant Nazara, vint s'établir à Capharnaüm, au bord de la mer, sur les confins de Zabulon et de Nephtali, [14] pour que s'accomplît l'oracle d'Isaïe le prophète : [15] Terre de Zabulon et terre de Nephtali, Route de la mer, Pays de Transjordanie, Galilée des nations ! [16] Le peuple qui demeurait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; sur ceux qui demeuraient dans la région sombre de la mort, une lumière s'est levée.

La seconde citation isaïenne d'accomplissement se rencontre en Mt 4,13-16. Pour marquer l'arrivée de Jésus à Capharnaüm où commence son ministère, Mt cite très solennellement l'introduction de l'oracle consécutif à la naissance de l'enfant royal, de l'Emmanuel (Is 8,23 – 9,1). Comme la précédente citation, elle rend compte des versets qui la précèdent. L'évangéliste paraît ici traduire sur l'hébreu, tout en empruntant à la Septante la « Galilée des nations » païennes, qui est ici la pointe de la citation ; et il rattache à la prophétie l'activité qui va être celle de Jésus en cette région. Isaïe est ainsi le garant du lieu géographique de la prédication de Jésus, de ce pays dont les adversaires diront : « Cherche bien et tu verras que de Galilée il ne sort pas de prophète ! » (Jn 7,52 ; cf. 1,46). Le descendant davidique qu'est Jésus le Messie va vaincre les ténèbres et la mort et être « la vraie lumière qui illumine tout homme » (Jn 1,9).

Chez Matthieu, la conception virginale est totalement au service de la christologie.

Mt 8: [16] Le soir venu, on lui présenta beaucoup de démoniaques ; il chassa les esprits d'un mot, et il guérit tous les malades, [17] afin que s'accomplît l'oracle d'Isaïe le prophète : Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies.

En Mt 8,17, un sommaire sur les guérisons et les exorcismes se conclue par la formule d'accomplissement introduisant, cette fois, le chant du Serviteur souffrant (Is 53,4) ; Mt 8,17 et Lc 22,37 sont les seules citations explicites d'Is 53 dans

les Synoptiques. La citation montre que les guérisons ne sont pas simplement des actes de puissance : en les réalisant, Jésus le Serviteur accomplit humblement la volonté de Dieu. Ainsi il s'identifie à l'humanité souffrante.

Mt 12 [15] (...) Beaucoup le suivirent et il les guérit tous [16] et il leur enjoignit de ne pas le faire connaître, [17] pour que s'accomplît l'oracle d'Isaïe le prophète : [18] Voici mon serviteur que j'ai choisi, mon Bien-Aimé qui a toute ma faveur. Je placerai sur lui mon Esprit et il annoncera le droit aux nations. [19] Il ne fera point de querelles ni de cris et nul n'entendra sa voix sur les grands chemins. [20] Le roseau froissé, il ne le brisera pas, et la mèche fumante, il ne l'éteindra pas, jusqu'à ce qu'il ait mené le droit au triomphe : [21] en son nom les nations mettront leur espérance.

La citation d'Is 42,1-4 en Mt 12,17-21 — la plus longue de cet évangile ! — prolonge la précédente : elle « accomplit » une seconde fois l'activité thaumaturgique de Jésus le Serviteur et l'ordre que donne celui-ci de garder le secret sur son identité. La Septante avait fait une lecture résolument collective de la figure du Serviteur : « Jacob, mon serviteur..., Israël, mon élu... » et avait aussi élargi l'horizon en substituant, au v. 4c, les « nations » aux « îles » et le « nom » du Serviteur à sa « loi ». L'évangéliste mêle texte hébreu et texte grec[7].

Suivre le début du v. 1 dans l'hébreu lui permet d'écarter l'interprétation collective du Serviteur et d'appliquer l'oracle à Jésus. En revanche pour le v. 4, il suit le grec en raison de son universalisme qui lui convient tout à fait (cf. Mt 28,19). Quant au titre « Bien-aimé », absent ici dans Isaïe, il provient de la voix céleste du baptême de Jésus (Mt 3,17), en harmonie avec la phrase d'Isaïe : « Je mettrai mon Esprit sur lui ». Jésus est bien le Serviteur compatissant, spécialement à l'égard du « roseau froissé » et de la « mèche qui fume encore », qui apporte le salut aux nations païennes. Là encore chez Mt, le titre de Serviteur n'est pas associé à la Passion du Christ, mais à son activité ministérielle, commencée avec la venue de l'Esprit lors du baptême.

7. Citation d'Isaïe 42 :
<u>Texte hébreu :</u>
v. 1a Voici mon serviteur, je le soutiens,
b mon élu, en lui mon âme s'est complue...
v. 4c Et les îles attendront la loi.
<u>Texte de la Septante :</u>
v. 1a *Jacob*, mon serviteur, je le soutien*drai* ;
b *Israël*, mon élu, mon âme l'a accueilli...
v. 4c Et les *nations espéreront en son nom*.
<u>Texte en Matthieu 12 :</u>
v. 18a Voici mon serviteur que j'ai *choisi*,
v. b mon *bien-aimé*, en qui mon âme s'est complue...
v. 20c Et les *nations espéreront en son nom*.

Mt 13 [10] Les disciples s'approchant lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » [11] « C'est que, répondit-il, à vous il a été donné de connaître les mystères du Royaume des Cieux, tandis qu'à ces gens-là cela n'a pas été donné. [12] Car celui qui a, on lui donnera et il aura du surplus, mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera enlevé.

[13] C'est pour cela que je leur parle en paraboles: parce qu'ils voient sans voir et entendent sans entendre ni comprendre. [14] Ainsi s'accomplit pour eux la prophétie d'Isaïe qui disait: Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas; vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas. [15] C'est que l'esprit de ce peuple s'est épàissi: ils se sont bouché les oreilles, ils ont fermé les yeux, de peur que leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur esprit ne comprenne, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisse. [16] Quant à vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient; heureuses vos oreilles parce qu'elles entendent. [17] En vérité je vous le dis, beaucoup de prophètes et de justes ont souhaité voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu!

La cinquième citation est l'une des plus fréquentes du corpus néotestamentaire: elle est présente en chacun des évangiles, les Actes et l'épître aux Romains. Il s'agit d'Is 6,9-10: lors de la vocation du prophète, le Seigneur ordonne à celui-ci de porter une parole de jugement sur Israël; ce dernier ne verra pas, n'entendra pas et ne comprendra pas. En Mt 13,14-15, la citation est située entre la parabole du semeur et son explication; elle porte sur la raison pour laquelle Jésus parle en paraboles (Mt 13,10-17) et est dite s'accomplir dans le « parler en paraboles de Jésus ».

Que le lecteur veuille bien relire la totalité de cette péricope reprise de Mc 4,10-12, mais considérablement développée par Mt. Là où Mc dit que « *pour ceux du dehors, tout devint paraboles, **afin que**... ils ne comprennent pas* », Mt insiste fortement sur la responsabilité humaine et fait du parler en paraboles une conséquence, une réponse à l'incroyance: elles sont employées « parce que ceux-là (= la foule)... entendent sans entendre ni comprendre. » Ce n'est qu'ensuite que viennent l'annonce de l'accomplissement prophétique et la citation. En outre, Mt omet la finale du verset d'Isaïe que cite Mc: « De peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. » Cela correspond à ce qu'on trouve constamment chez Mt: « la non-compréhension, l'aveuglement spirituel sont le fait de l'iniquité humaine et ne résultent pas d'un quelconque arbitraire, d'une action antérieure de Dieu ou de Jésus » (Davies-Allison). L'enseignement parabolique de Jésus est en définitive une marque de bonté.

La prophétie est utilisée comme une prédiction qui trouve sa réalisation dans la passion de Jésus.

En Luc : évangile et Actes des apôtres

Lc 22 [37] Il faut que ce qui est écrit s'achève en moi : "Il a été compté avec des sans-loi". Car en ce qui me concerne, c'est la fin.

Le discours d'adieu s'achève en Lc 22,37 par l'unique emploi d'Is 53,12d dans la tradition évangélique. Le temps vient où l'opposition que rencontreront les prédicateurs de l'Évangile sera analogue à celle que Jésus a essuyée : il va être assimilé « aux sans-loi » ; hors-la-loi, il subira le sort des brigands (cf. 22,52) et des malfaiteurs (23,32). De façon très lucanienne, la prophétie est utilisée comme une prédiction qui trouve sa réalisation dans la passion de Jésus. Dans ce texte très sombre, la seule lueur d'espérance est précisément dans la citation : la crise qui va s'abattre est conforme au plan divin du salut ; en citant Is 53,12, Jésus se présente, de façon voilée, comme le serviteur de Dieu — mais le titre est absent. Remarquons surtout qu'il n'y a ici aucune référence à la souffrance vicaire. Luc se garde bien de citer les deux stiques suivants : « Il a porté les fautes des foules et, pour les pécheurs, il vient s'interposer » (Is 53,12e-f).

Ac 8 [29] L'Esprit dit à Philippe : « Avance et rattrape ce char. » [30] Philippe y courut, et il entendit que l'eunuque lisait le prophète Isaïe. Il lui demanda : « Comprends-tu donc ce que tu lis ? » [31] « Et comment le pourrais-je, dit-il, si personne ne me guide ? » Et il invita Philippe à monter et à s'asseoir près de lui. [32] Le passage de l'Écriture qu'il lisait était le suivant : Comme une brebis il a été conduit à la boucherie ; comme un agneau muet devant celui qui le tond, ainsi il n'ouvre pas la bouche. [33] Dans son abaissement la justice lui a été déniée. Sa postérité, qui la racontera ? Car sa vie est retranchée de la terre. [34] S'adressant à Philippe, l'eunuque lui dit : « Je t'en prie, de qui le prophète dit-il cela ? De lui-même ou de quelqu'un d'autre ? » [35] Philippe prit alors la parole et, partant de ce texte de l'Écriture, lui annonça la Bonne Nouvelle de Jésus.

La citation d'Is 53,7-8 selon la Septante en Ac 8,32-33 n'est pas introduite par le terme « accomplir ». Mais la question de l'eunuque : « De qui le prophète dit-il cela ? De lui-même ou de quelqu'un d'autre ? » ainsi que la réponse de Philippe (v. 34-35) indiquent assez que ce texte désigne explicitement le Christ et s'accomplit en lui. L'Éthiopien ici est dans la situation inverse des deux disciples d'Emmaüs : ceux-ci savaient le ministère de Jésus et sa mort (Lc 24,18-27), mais ne se remémoraient pas les

Écritures, alors que l'eunuque lit Is 53 sans connaître l'événement du Calvaire.

Nous sommes en présence du plus long extrait du poème du Serviteur souffrant dans le Nouveau Testament — c'est dire l'intérêt de Luc pour ce texte. Or ce qui nous est donné ici à lire indique aussi en creux ce qui n'est pas écrit : le terme "serviteur", non mentionné, mais surtout la souffrance sacrificielle, là encore absente. La citation lucanienne s'achève avant la finale d'Is 53,8 : « À cause du forfait de mon peuple il a été frappé. » Cela est tout à fait conforme à l'allergie de l'œuvre lucanienne à la mention de la mort rédemptrice du Christ. À l'exception du récit eucharistique qu'il se doit de ne pas retoucher (« corps donné pour vous », « sang versé pour vous », Lc 22,19-20), Luc n'emploie pas la préposition « pour », qui indique la souffrance vicaire ; cela est particulièrement notable dans les discours missionnaires des Actes.

Pour Saint Paul, l'endurcissement d'Israël aura une conséquence positive.

Ac 28 [23] (...) Dans l'exposé qu'il leur fit, (Paul) rendait témoignage du Royaume de Dieu et cherchait à les persuader au sujet de Jésus, en partant de la Loi de Moïse et des Prophètes. Cela dura depuis le matin jusqu'au soir. [24] Les uns se laissaient persuader par ses paroles, les autres restaient incrédules. [25] Ils se séparaient sans être d'accord entre eux, quand Paul dit ce simple mot : « Elles sont bien vraies les paroles que l'Esprit Saint a dites à vos pères par la bouche du prophète Isaïe : [26] Va trouver ce peuple et dis-lui : vous aurez beau écouter, vous ne comprendrez pas ; vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas. [27] C'est que l'esprit de ce peuple s'est épaissi : ils se sont bouché les oreilles, ils ont fermé les yeux, de peur que leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur esprit ne comprenne, qu'ils ne se convertissent. Et je les aurais guéris ! [28] « Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu. Eux du moins, ils écouteront. »

Dans la finale des Actes, Luc cite en entier Is 6,9-10 ; dans son évangile, il s'était contenté d'une brève allusion à ce texte à propos de la parabole du semeur (cf. Lc 8,10), le réservant ainsi pour expliquer l'échec de la prédication paulinienne auprès d'une partie des juifs de Rome. Selon un schéma constant dans son œuvre, l'auditoire se divise ; Paul alors introduit ainsi le texte scripturaire : « Comme elle est juste cette parole de l'Esprit Saint qui a déclaré à vos pères, par le prophète Isaïe... (Ac 28,25). Luc commence la citation dès le v. 9a : « Va trouver ce peuple et

dis lui… »; ainsi donc, Isaïe était une préfiguration de Paul, et l'Esprit Saint parle par la bouche de ce dernier. La communauté chrétienne donne sens de la sorte à ce qui est incompréhensible : le peuple préparé par Dieu depuis des siècles a, dans sa majorité, récusé la prédication chrétienne. Tout en insistant sur la responsabilité de ce dernier, le texte met donc en avant l'accomplissement du dessein de Dieu : cet endurcissement d'Israël a une conséquence positive : « Sachez-le donc : c'est aux nations païennes qu'a été envoyé ce salut de Dieu ; eux, ils écouteront » (Ac 28,28).

En Jean

Dans le quatrième évangile, la formule d'accomplissement se rencontre six fois, presque toujours dans le récit de la Passion ; l'unique citation d'accomplissement tirée d'Isaïe (6,9-10 ; 53,1) se trouve dans l'épilogue solennel du Livre des signes (Jn 12,37-41).

Jn 12 [37] Bien qu'il eût fait tant de signes devant eux, ils ne croyaient pas en lui, [38] afin que s'accomplît la parole dite par Isaïe le prophète : Seigneur, qui a cru à notre parole ? Et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ? [39] Aussi bien ne pouvaient-ils croire, car Isaïe a dit encore : [40] Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour que leurs yeux ne voient pas, que leur cœur ne comprenne pas, qu'ils ne se convertissent pas et que je ne les guérisse pas. [41] Isaïe a dit cela, parce qu'il eut la vision de sa gloire et qu'il parla de lui. [42] Toutefois, il est vrai, même parmi les notables, un bon nombre crurent en lui, mais à cause des Pharisiens ils ne se déclaraient pas, de peur d'être exclus de la synagogue, [43] car ils aimèrent la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu.

Jn 12,37-43 est fort intéressant car s'y succèdent en un lieu central — la rétrospective de tout le ministère de Jésus — deux citations d'Isaïe dont la première est introduite par la formule d'accomplissement et dont la seconde répond à la question posée par la première. Elles viennent éclairer ce qui est mystérieux, voire scandaleux, aux yeux des chrétiens : l'incrédulité des *juifs* à l'égard de l'Envoyé du Dieu d'Israël. Jn commence par citer Is 53,1. Ce verset, tiré de l'oracle sur le Serviteur souffrant, a déjà été employé par Paul pour expliquer pourquoi « tous n'ont pas obéi à l'Évangile », en l'occurrence à la prédication apostolique (Rm 10,16). Ici, la plainte du prophète face aux incrédules « souligne le caractère inouï de la parole et de l'action de Dieu

qu'Isaïe va exprimer » (TOB) : le Serviteur de Dieu est Jésus qui, rejeté, va entrer dans sa Passion.

Introduite par la remarque que les *juifs* « ne pouvaient pas croire », la seconde citation, déjà traditionnelle à l'époque du quatrième évangile, est la prophétie d'Is 6,9-10 ; mais quand les synoptiques ne prenaient pas en compte le contexte de ces deux versets et les appliquaient à l'enseignement parabolique, Jn retouche cet extrait à sa façon et le rapporte aux *signes* du Christ — ce que les synoptiques nomment ses « actes de puissance ». Surtout, en notant en finale que « cela, Isaïe le dit parce qu'il a vu sa gloire et qu'il a parlé de lui » (Jn 12,41), il fait référence au contexte, c'est-à-dire au récit de la vocation du prophète (Is 6,1s) ; de la sorte, Jean affirme que « la gloire divine qui se manifestait à Isaïe était déjà celle qui éclate désormais en Jésus » (TOB).

Isaïe dans l'épître aux Romains

Rm 9 [27] Et Isaïe s'écrie en faveur d'Israël : Quand le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, le reste sera sauvé : [28] car sans retard ni reprise le Seigneur accomplira sa parole sur la terre. [29] Et comme l'avait prédit Isaïe : Si le Seigneur Sabaot ne nous avait laissé un germe, nous serions devenus comme Sodome, assimilés à Gomorrhe. [30] Que conclure? Que des païens qui ne poursuivaient pas de justice ont atteint une justice, la justice de la foi, [31] tandis qu'Israël qui poursuivait une loi de justice, n'a pas atteint la Loi. [32] Pourquoi? Parce que, au lieu de recourir à la foi, ils comptaient sur les oeuvres. Ils ont buté contre la pierre d'achoppement, [33] comme il est écrit : Voici que je pose en Sion une pierre d'achoppement et un rocher qui fait tomber ; mais qui croit en lui ne sera pas confondu.

Dans la grande épître paulinienne se trouvent une douzaine de citations explicites d'Isaïe, dont le nom est d'ailleurs donné à cinq reprises en lien avec elles ; huit d'entre elles (plus une citation implicite dans un centon) sont concentrées dans la section consacrée à l'échec, provisoire, de la Parole adressée à Israël (Rm 9 à 11) ; pour Paul, il s'agit de donner, dans la foi, la signification de cet échec : il ouvre la voie aux païens. Les trois citations concentrées en Rm 9,27-28.29.33 débouchent sur l'affirmation que « les nations qui ne recherchaient pas la justice [de Dieu] l'ont reçue », tandis qu'une partie des fils d'Israël n'ont pas su « l'attendre de la foi » (Rm 9,30-32). Au chapitre suivant, quatre citations sont ramassées dans les v. 15-21.

Rm 10 [15] Et comment prêcher sans être d'abord envoyé? Selon le mot de l'Écriture:
Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonnes nouvelles! [16] Mais tous n'ont pas
obéi à la Bonne Nouvelle. Car Isaïe l'a dit: Seigneur, qui a cru à notre prédication?
[17] Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ. [18]
Or je demande: n'auraient-ils pas entendu? Et pourtant leur voix a retenti par toute
la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde. [19] Mais je demande: Israël
n'aurait-il pas compris? Déjà Moïse dit: Je vous rendrai jaloux de ce qui n'est pas
une nation, contre une nation sans intelligence j'exciterai votre dépit. [20] Et Isaïe ose
ajouter: J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas, je me suis manifesté à
ceux qui ne m'interrogeaient pas, [21] tandis qu'il dit à l'adresse d'Israël: Tout le jour
j'ai tendu les mains vers un peuple désobéissant et rebelle.

Quelques remarques s'imposent sur cet ensemble. D'abord, d'entrée de jeu il est dit que tous n'ont pas obéi à l'Évangile (Rm 10,16) ; et les deux dernières citations d'Isaïe sont là pour justifier que Dieu se soit « révélé à ceux qui ne lui demandaient rien », les païens, tandis qu'Israël était « un peuple indocile et rebelle » (Rm 10,20-21). Notons aussi que Paul applique au prédicateur de l'Évangile un verset concernant le Serviteur de Dieu — appliqué au Christ en Jn 12,38.

Pour finir, venant dans la conclusion du long développement des chapitres 9 à 11, la dernière citation, tirée d'Is 59,20-21, annonce que Dieu enlèvera le péché de Jacob-Israël ; elle est précédée de ces mots : « L'endurcissement d'une partie d'Israël durera jusqu'à ce que soit entré l'ensemble des nations païennes. Et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit… » (Rm 11,25-26). Il est dès lors fort intéressant de comparer l'usage d'Isaïe que fait Paul en Rm 9 à 11, avec celui de Luc dans la finale des Actes. Paul reprend le schéma deutéronomiste bien connu dans la Bible: Israël s'étant endurci, le châtiment va s'abattre, mais les conséquences seront heureuses et le peuple reviendra vers son Seigneur; le châtiment est un passage. Luc en revanche achève son œuvre par la citation d'Is 6,9-10 et le second volet biblique, le retour du peuple, est absent. Malheureusement, la lecture lucanienne l'a emporté pendant des siècles sur la belle théologie, équilibrée, de Rm 9 à 11.

Israël s'étant endurci, le châtiment va s'abattre, mais le peuple reviendra vers son Seigneur; le châtiment est un passage.

Un mot enfin sur le chapitre 15. La citation christologique d'Is 11,10 vise encore l'universalisme: c'est dans le Christ que

« les nations espéreront » (Rm 15,12). Enfin, celle d'Is 52,15 vient rendre compte du comportement de l'Apôtre : en voulant poursuivre sa mission en des territoires où n'a pas encore retenti l'Évangile, Paul « se conforme à ce qui est écrit ».

La question des allusions

Ne pouvant ici lire les nombreuses allusions à Isaïe qui parsèment le Nouveau Testament, mentionnons seulement deux exemples assez différents, qui sont d'un grand intérêt théologique.

Mc 1,14-15 et le Second Isaïe

Au début du ministère, Mc 1,14-15 résume ainsi toute la prédication de Jésus : « Le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile. » Dans nos Bibles, il n'y a aucun renvoi à une quelconque allusion à Isaïe. Mais en même temps, nous lisons en Is 52,7 : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds de celui qui apporte la bonne nouvelle (*euaggelion*, dans le grec de la Septante)…, qui dit à Sion : Ton Dieu règne. » L'Évangile de Marc ne fait pas de clin d'œil, de rapprochement. Mais l'historien doit en faire. Ce verset d'Isaïe rassemble, de façon unique, le terme de "bonne nouvelle" (= évangile) et la théologie du Règne de Dieu ; cela correspond totalement à ce qui est au cœur du message de Jésus. Ne serait-ce pas un verset scripturaire qui a joué son rôle dans le langage, sinon dans la théologie du prophète de Nazareth ?

Quelle place donner au Serviteur souffrant d'Is 53 ?

Le poème du Serviteur souffrant est le texte majeur de l'Ancien Testament auquel pense spontanément le lecteur de l'Évangile concernant la mort du Christ. Or les récits de la Passion citent des psaumes sur le juste souffrant, mais non Is 53. Lc en cite très brièvement un verset dans le cadre du discours d'adieu (Lc 22,37) ; Mt 8,17 et Jn 12,38 recourent à d'autres versets pour caractériser

le ministère de Jésus ou l'un de ses aspects. Et c'est en Ac 8,32-33 que nous avons trouvé la plus longue citation de ce poème. Il faudrait aussi regarder, bien sûr, la première épître de Pierre…

En fait, il y a des allusions nombreuses, mais ténues, à ce grand texte, car c'est de lui que provient la préposition qui donne sens à la mort de Jésus : « pour (= au bénéfice) les nombreux, les pécheurs », « pour les (= à cause des) péchés », ainsi que la mention des "nombreux". Une interprétation que l'on trouve dès le récit de la dernière Cène — par exemple « Ceci est mon corps, pour vous » en 1 Co 11,24 — et que l'on retrouvera constamment dans les confessions de foi. À preuve celle que Paul rappelle en Rm 4,25 et qui, ne reposant pas sur le texte grec d'Is 53 et ne reflétant pas, quoi qu'il semble, le vocabulaire paulinien, pourrait bien remonter à la communauté de langue araméenne : Jésus a été « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification ».

Les récits de la Passion citent des psaumes sur le juste souffrant mais pas le Chant du Serviteur.

Il me paraît incontestable que l'Église primitive a puisé dans Isaïe 53 pour signifier la mort rédemptrice du Seigneur Christ. La parole eucharistique et Mc 10,45 indiquent de façon probable que Jésus lui-même, peu avant de souffrir, s'est référé à la figure du Serviteur pour interpréter sa passion : « Le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon pour les nombreux », à rapprocher d'Is 53,11-12.

Hugues COUSIN


lumière

Frère Benoît-Marie

Frère Benoît-Marie est moine à l'abbaye bénédictine de Belloc.

Isaïe et la liturgie chrétienne

La tradition vivante de l'Église atteste que la Bible constitue la Parole fondatrice de la liturgie et la modèle[1]. La réforme liturgique mise en œuvre par le concile Vatican II n'a fait que prolonger, voire raviver cette tradition et nous montre que l'inspiration première de la liturgie chrétienne ne peut venir, directement ou indirectement, que de la Bible qui est médiation fondamentale de la Parole de Dieu. Le livre d'Isaïe en est un exemple intéressant.

Le Sanctus

Au cœur de sa prière eucharistique, l'Église cite Isaïe qui rapporte les paroles des séraphins qu'il a entendues. Le *Sanctus* est, en effet, dans sa première partie la reprise textuelle d'Isaïe 6, 3, à ceci près que le ciel s'ajoute à la terre, et que l'un et l'autre deviennent sujets[2] : « Saint ! Saint ! Saint, le Seigneur, Dieu de l'univers ! Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire. »[3]. C'est de bonne heure que cette acclamation joue un rôle dans le culte chrétien. En effet, c'est dès le IVe siècle, au plus tard, qu'elle commence à faire partie intégrante des prières eucharistiques de l'Orient[4], et dès le Ve siècle de celles de l'Occident. L'assemblée acclame son Dieu non par un cri spontané, mais par une citation textuelle empruntée au prophète. Cette pratique est reprise d'un usage synagogal d'origine liturgique : celui du Temple de Jérusalem. On ne peut distinguer le texte de sa citation et l'on ne sait lequel des deux précède l'autre. Cette parole attribuée aux anges est déjà parole liturgique, une manière de célébrer le mystère de la gloire de Dieu.

Ainsi donc au cours de toute célébration eucharistique, le chant de l'assemblée, même lorsqu'elle est très réduite, est amplifié par celui des anges et des saints. La liturgie terrestre est unie à la liturgie céleste pour que Dieu soit loué comme il mérite de l'être. De plus, chaque participant s'unit à tous les chrétiens de par le monde qui, par le même chant, expriment unanimement la fine pointe de leur attitude spirituelle. Toute l'Église s'unit pour reconnaître Dieu dans sa caractéristique essentielle de sainteté. N'est-il pas l'Autre, plein de vie et de vitalité, présent pour nous aimer ? C'est la Parole majeure d'Isaïe : il est le « Saint d'Israël » et au peuple de l'alliance, il donne force, joie, libération et salut.

1. Vatican II, Constitution sur la Liturgie, n° 24.
2. Il s'agit bien sûr d'une affirmation de foi, et non d'un constat scientifique.
3. La suite de l'acclamation reprend la citation du psaume 117, 25a. 26a et de Mt 21, 9.
4. Parmi ces plus anciennes liturgies, celle de Sérapion (vers 350) et celle du livre 8 des *Constitutions apostoliques* sont, en tout cas, déjà nettement construites autour du *Sanctus*.

← J.D., *Prophète (prière 2)*, photographie numérique, 2008.

Le Dieu Saint n'est donc pas le Dieu inaccessible, lointain, mais le Vivant qui se fait proche et qui donne la vie à qui veut bien la recevoir de Lui. Car la vie se communique à l'univers entier : « Le ciel et la terre sont remplis de sa Gloire », la Gloire étant la manifestation de la Sainteté, la présence de l'Amour dans le monde. Mais pour Isaïe le prophète, la vision est promesse, à venir. Un jour viendra…et la souche sera semence sainte (Is 4,2-3 ; Is 6,13).

Au cœur de l'Eucharistie qui est la grande action de grâce de l'Eglise, le *Sanctus* tout à la fois évoque la mémoire de Celui qui est venu, Jésus de Nazareth, expression de la Gloire et de la Sainteté de Dieu, manifeste la présence de Celui qui vient dans le pain rompu et le vin partagé pour nous offrir la Sainteté de Dieu et annonce l'espérance en Celui qui viendra, au terme de l'histoire, emplir l'univers de la Sainteté, de la vitalité de Dieu.

Les antiennes « O »

Un des trésors de la tradition liturgique de l'Église latine est constitué par les « Antiennes O »[5], sept antiennes de Magnificat propres à la dernière semaine du temps de l'Avent. L'ardent désir de l'Église de célébrer une nouvelle fois la venue du Fils de Dieu en notre chair culmine dans le chant solennel de ces grandes antiennes qui condensent le pur messianisme du Premier Testament en quelques formules d'une extrême densité. Elles présentent également cette originalité d'être entièrement tissées de mots de l'Écriture choisis, habilement combinés et fondus. Nous avons ici un bel exemple de la manière dont l'Église dispose liturgiquement du Livre de la Parole de Dieu pour en révéler le sens christologique, pour faire de la Bible entière un Évangile, chaque antienne apparaissant finalement comme le fruit d'une méditation dont nous pouvons à notre tour goûter la saveur.

Or, précisément, le texte scripturaire de la troisième et de la quatrième, est emprunté, en sa majeure partie, au prophète Isaïe : celui du 19 décembre *O Radix Jesse*[6] et celui du 20 décembre *O Clavis David*[7], tandis que la première, celle du 17 décembre *O Sapientia*[8] *et la dernière, celle du 24 décembre O Emmanuel*[9] ne contiennent chacune qu'une courte citation qu'il est toutefois intéressant de signaler.

5. On ne connaît pas la date exacte de la composition de ces Antiennes O, dont saint Grégoire le Grand (vers 540-604) pourrait être l'auteur. L'usage en est attesté en France dès le VIIIe siècle, et Amalaire, vers l'an 830, en donne déjà un commentaire. Dans la liturgie des Heures, rénovée par le concile Vatican II, ces grandes antiennes ont été conservées, et l'édition française en a donné une traduction fidèle, c'est-à-dire à la fois littérale et intégrale.
6. « ***O Radix Jesse, qui stas in signum populorum*** (Is 11, 10), ***super quem continebunt reges os suum, quem gentes deprecabuntur*** (Is 52, 15) *: veni ad liberandum nos, iam noli tardare. »* Ô Rameau de Jessé, étendard dressé à la face des nations, les rois seront muets devant toi, tandis que les peuples t'appelleront : délivre-nous, ne tarde plus, viens, Seigneur, viens nous sauver !
7. *«* ***O Clavis David, et sceptrum domus Israël ; qui aperis, et nemo claudit ; claudis, et nemo aperit*** (Is 22, 22)*: veni, et educ vinctum de domo carceris, sedentem in tenebris et umbra mortis. »* Ô clé de David, ô Sceptre d'Israël, tu ouvres, et nul ne fermera, tu fermes, et nul n'ouvrira : viens et arrache les captifs des ténèbres et de l'ombre de la mort.
8. *« O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodisti, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia :* ***veni ad docendum nos viam prudentiae*** (Is 40, 14)*».* Ô Sagesse, sortie de la bouche du Très-Haut, tu déploies ta vigueur d'un bout du monde à l'autre et tu régis l'univers avec douceur. Viens, enseigne-nous le chemin de la vérité !
9. *«* ***O Emmanuel*** (Is 7, 14 et 8, 8*),* ***Rex et legifer noster*** (Is 33, 22)*, exspectatio gentium, et salvator earum : veni ad salvandum nos, Domine, Deus noster ».*Ô Emmanuel, notre Législateur et notre Roi, espérance et salut des nations, viens,

La 3e et la 4e antienne se complètent très heureusement puisque chacune invoque le Christ comme le roi véritable du nouvel Israël, celui que préfigure, bien humblement et bien mystérieusement, son lointain ancêtre le roi David et elles font entrevoir sa place véritable dans l'Église dont il est la Tête. La 3e présente l'héritier de David issu de la souche de Jessé et annoncé dans le célèbre poème d'Isaïe 11,1-9. Par son exaltation sur la croix, il deviendra le signe auquel se rallieront tous les peuples (Is 11,10). Sa gloire sera telle que tous les rois de la terre seront dans une inexprimable admiration, comme devant le Serviteur souffrant dont parle Isaïe 52,15, alors que toutes les nations imploreront son secours.

Dans l'antienne suivante (la 4e) le Christ nous apparaît possédant tout pouvoir au ciel et sur la terre. Il est, en sa personne, la vraie « Clé de David » dont le grand prophète (Is 22,22) annonçait déjà le transfert, par un renouvellement solennel, sur des hommes dont le renom et la fidélité donnent à penser qu'ils ne sont que de simples relais vers la véritable Lumière messianique (cf. Is 22,15-25). A ce titre, il ouvrira aux justes les portes du Royaume des cieux, que nul autre après lui ne pourra clore, et dont l'accès sera fermé à ceux du moins qui l'auront rejeté. Vienne donc, et sans retard, le Christ rédempteur, libérer tous ceux qui sont captifs du péché et de la mort. Le rapprochement des deux textes suffit à évoquer la totalité du mystère du Christ (cf. Rm 1,3-4).

Rorate caeli desuper

Le livre d'Isaïe a d'autre part largement inspiré l'auteur de la prose[10] si spécifique du temps de l'Avent : *Rorate caeli desuper*. En effet, le texte de cette pièce liturgique est une suite de citations du prophète[11] qui évoque les épreuves vécues par le peuple hébreu au cours de son histoire, en particulier sa captivité à Babylone, épreuves reconnues souvent comme un châtiment né de son infidélité à l'alliance conclue avec le Seigneur. Le refrain reprend textuellement Isaïe 45, 8 qui demande aux cieux de faire tomber la précieuse rosée qui permettra à la terre de faire germer le salut et la justice : belle image annonçant la venue d'un Messie né de notre terre d'humanité. Les quatre couplets nous proposent un cheminement traduisant le retour en grâce du peuple élu, et donc le nôtre, si nous adoptons la même attitude :

1. La désolation de Jérusalem (« désolée », c'est-à-dire isolée, abandonnée, livrée à elle-même) reconnue comme le châtiment d'un Dieu irrité contre son peuple pécheur (cf. Is 64,8-10).
2. Ce peuple avoue sa faute qui l'a rendu inconsistant et fragile contre les assauts du vent : Dieu a détourné sa face et le laisse brisé sous l'effet de sa faute (cf. Is 64,1-5).
3. Puis Israël demande à Dieu d'accueillir le repentir de son peuple et d'envoyer l'Agneau qui le sauvera et le conduira du désert à la cité sainte, ôtant le joug de son esclavage (cf. Is 16,1).

Seigneur, viens nous sauver !

10. Dès le VIe siècle des psaumes non canoniques (ou cantiques) sont chantés par les fidèles en versets alternés et antienne-refrain. Le XIXe siècle voit une renaissance de ce genre de composition à la faveur du développement des Saluts du Saint Sacrement.

11. Dans certains versets nous reconnaissons également plusieurs expressions tirées du Psaume 84.

4. Enfin vient la dernière strophe qui en est peut-être le passage le plus beau : loin de châtier son peuple pécheur, Dieu entend sa supplique. Il lui demande d'abord de se consoler : « Console-toi, console-toi, mon peuple ! » (cf. Is 40,1). Puis il lui promet de le sauver : « Je vais te sauver, n'aie pas peur » (cf. Is 43,1). Mais comment pourrait-il se rassurer ? « Car je suis le Seigneur ton Dieu, le Saint d'Israël, ton Rédempteur » (Is 43,3). Ainsi renouvelé intérieurement par l'épreuve, le peuple n'a plus rien à craindre puisque Dieu est son Sauveur.

En définitive, en proposant le chant du *Rorate*[12] à sa prière, l'Église invite les fidèles à amorcer cette même démarche consistant à progresser de l'image primitive d'un Dieu irrité vers celle d'un Sauveur qui pardonne, en passant par l'aveu de ses fautes et la prière demandant le salut. Durant cette période de préparation à la fête de Noël, l'Eglise exprime ainsi avec insistance son profond désir d'accueillir le Messie et de s'y préparer avec confiance et espérance. D'une manière générale, la fréquence des citations ou des réminiscences du Livre d'Isaïe dans les textes du temps de l'Avent atteste à quel point la tradition de l'Eglise, fidèle en cela à la tradition du judaïsme et du Nouveau Testament, voit en cette figure le prophète privilégié de l'attente messianique[13].

Le serviteur souffrant

Il ne faudrait pas non plus omettre de signaler que l'Église a toujours honoré la figure du Serviteur souffrant au cours de la Semaine Sainte. En effet, la liturgie romaine, depuis au moins le VIIe siècle, lisait Isaïe 53, 1-12 le Mercredi Saint. Depuis la réforme liturgique du concile Vatican II, l'ensemble du texte poétique qu'on appelle le « Quatrième chant du Serviteur »[14] est lu le Vendredi Saint. Il est ainsi directement associé à la célébration de la mort du Christ.

En conclusion, cette brève présentation a voulu montrer à quel point le Livre d'Isaïe a inspiré la liturgie de l'Église et combien les occurrences de ce livre dans la liturgie chrétienne ont essentiellement un caractère multiple. Ajoutons que l'inspiration biblique de la liturgie n'a jamais interdit toute créativité en fonction de la culture du temps. C'est pourquoi nous nous réjouissons de constater les fruits portés, sous l'impulsion du dernier Concile, par la création de textes liturgiques nouveaux à partir précisément des paroles du prophète Isaïe rapportées par l'Écriture[15].

Frère Benoît-Marie

12. Ici, nous n'avons pas affaire à un chant grégorien proprement dit, puisque la mélodie est marquée par le romantisme. Cependant, la musique populaire de cette prose, sans doute du XIXe siècle, possède un rythme et un phrasé effectivement très proches de l'art grégorien authentique et met bien en valeur le message du texte.
13. Sans prétendre être exhaustif, nous avons relevé près d'une centaine d'utilisations du Livre d'Isaïe soit dans la Liturgie des Heures soit dans la Liturgie eucharistique.
14. Cf. Is 52, 13-53, 12.
15Par exemple les hymnes « Dieu est à l'œuvre en cet âge » cf. Is 11, 1. 9. ; 9, 6 ; 58, 6-7 ; « Puisque Dieu nous a aimé » Is 8, 11 ; 21, 4-8 ; « Voici que s'ouvrent pour le Roi » cf. Is 64, 8 ; « Veilleurs, tenez-vous en éveil » cf. Is 21, 11-12 ; « Mendiant du jour » cf. Is 41, 17-18 ; 55, 1-5. ; « Nous avons quitté nos chemins de peine » cf. Is 45, 15.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 82 2007/4

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnement 2008 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France 33 € - Etranger 37 €
Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco

Bruno CARRA de VAUX

Bruno CARRA de VAUX est dominicain. Il soutient depuis longtemps la revue *Lumière & Vie* par ses articles, ses recensions, et sa participation au Conseil d'administration.

Colloque de Mondorf-Les-Bains

À l'occasion des 80 ans de Christian DUQUOC, un colloque a été organisé à la fin du mois de janvier 2008 à Mondorf-Les-Bains (Luxembourg), par le frère Lex PAULY, o.p., et en collaboration avec le groupe « Espaces ». Environ une trentaine de collègues et relations du Père Christian Duquoc se sont retrouvés pour honorer le théologien en reprenant quelques thèmes centraux de son oeuvre. Un bref rappel de ses principaux ouvrages suffira à illustrer l'axe de sa recherche, en commençant par *Jésus, homme libre* (1972, rééd. 2003), livre bref mais dense, méritant de figurer en tête de la série dont il est l'ouverture : *Dieu différent* (1977), *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu* (1984), *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique* (1985), *Je crois en l'Église. Précarité institutionnelle et Règne de Dieu* (1999), *L'unique Christ. La symphonie différée* (2002), *Dieu partagé. Le doute et l'histoire* (2006).

Jésus, messie paradoxal, d'une liberté déconcertante, témoigne d'un Dieu différent de son image commune comme grand architecte de l'Univers dirigeant l'histoire vers le but qu'il lui a fixé, lui assurant ainsi un sens. On impose ainsi à Dieu le service de procurer par sa Toute-Puissance la cohérence quotidienne dont nous avons besoin. Le mythe d'un progrès indéfini en train d'advenir, promettant le règne de la Raison, n'est que la forme sécularisée du Règne de Dieu. Christian Duquoc est trop attentif aux penseurs juifs et au drame paroxystique de la Shoah pour risquer une théologie insensible à la violence toujours renouvelée de l'histoire. Enseignant à Montréal, à Genève, Lyon ou Neuchâtel, il a pu connaître de multiples visages d'Églises ; patron de thèse à Lyon de Gustavo Gutiérrez, il a été tôt sensibilisé à la théologie de la libération née en une Amérique du Sud où il a voyagé, aussi bien qu'au Japon ou en Chine. Son goût, son attention à la littérature, en particulier au roman, tant français qu'étranger, l'ont ouvert à cette forme imprévue, mais réaliste, d'une sociologie vive, à l'état brut et pénétrante[1].

La figure messianique de Jésus se tient au carrefour de ces interrogations nouées entre elles : la marche de l'histoire, l'éphémère et l'aléatoire dont elle est tissée, le côté de ce fait provisoire des formes prises par les communautés se réclamant du Christ, et le visage de

1. On se reportera avec fruit à l'entretien qui réuni Christian Duquoc et Joseph Moingt, dans le numéro 276 de *Lumière & Vie*.

Dieu qui n'est peut-être pas celui auquel nous a habitués une tradition théologique ayant sacrifié un peu vite le langage concret de la Bible aux exigences métaphysiques de l'hellénisme. Cet horizon a constitué la toile de fond sur laquelle se sont détachées la douzaine d'interventions du colloque.

Le dialogue interreligieux est-il le véritable avenir de la théologie ?

La première journée a été remplie par une sorte de dialogue entre Claude Geffré et Christian Duquoc ; le premier, spécialiste de l'interreligieux[2], souligne l'originalité de la démarche théologique de Duquoc, sa conviction que les constructions passées sont désaccordées d'un aujourd'hui trop imprévu, ébranlant les vieilles certitudes : en témoigne la 'mort de Dieu' qui tend de plus en plus à s'établir paisiblement et sans drame, dans l'individualisme libertaire et l'indifférence, et de notre Occident risque bien de se mondialiser par le truchement de la culture scientiste-technique, son terreau. Les rêves d'unité déçus engendrent la défiance face à des tentatives unificatrices prématurées : il faut donc avouer que la symphonie si désirée demeure différée.

Et donc, en attendant, au cœur de cette histoire dont on essaye - peut-être en vain - de se dissimuler l'obscurité, s'affirme en sa valeur l'imparfait, le « pas encore », éclaté en multiples fragments provisoires. Cette déconstruction, au-delà de l'œcuménisme, touche le problème plus neuf des relations entre les grandes religions du monde. Là s'avère fallacieuse la quête d'un dénominateur commun ou d'un méta-horizon. Est-ce à dire qu'il faille renoncer à tout dialogue ? Non : sans renier le christocentrisme constitutif de notre foi, on peut penser que Dieu n'intervient pas seulement au bénéfice des individus, mais aussi à travers des valeurs propres à chaque religion : la vérité chrétienne n'est ni exclusive ni inclusive de toutes les autres.

Mais une question surgit ici : le dialogue interreligieux est-il le véritable avenir de la théologie ? Ou n'en est-il pour celle-ci, sinon une impasse, du moins qu'un chemin de traverse secondaire ? Interrogation grave argumentée par Christian Duquoc. Certains pensent que le religieux s'exprime le plus purement dans le monothéisme, réalisé sous trois modalités diverses : judaïsme, christianisme, islam, sans commune mesure avec d'autres formes religieuses plus vagues ou un quelconque humanisme flou. Mais c'est faire le pari que l'agnosticisme rongeant actuellement le christianisme en Occident n'est qu'un avatar de notre culture, un phénomène secondaire. Or un tel pari est risqué : beaucoup voient la mondialisation technique et économique étendant peu à peu à toute la planète la situation présente de l'Occident. « Mort de Dieu » douce, si l'on peut dire ; non pas athéisme combattant Dieu, mais agnosticisme : le monde est fait tel aujourd'hui que Dieu n'y a plus de place, étant

2. Claude GEFFRÉ est aussi dominicain, de la même génération que Christian Duquoc. Parmi ses nombreux ouvrages théologiques, signalons *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Cerf, 1983) et *De Babel à Pentecôte* (Cerf, 2006).

perçu comme incompatible avec un usage sain de la raison. Car rien dans le monde exploré par la raison ne renvoie à un quelconque absolu (ni n'infirme non plus cette alternative). On suspendra donc son jugement face à l'ultime, reléguant par là-même le dialogue interreligieux à un plan secondaire, voire à l'insignifiance. Ce mode de conscience en cours de mondialisation, n'admettant d'atteinte de la vérité que partielle, mine le mouvement même de la foi. Tel est présentement l'interlocuteur majeur de la théologie occidentale, appelée à une « traversée du désert » de cet agnosticisme, dans la confiance faite envers et contre tout à Celui qui demeure largement inconnaissable, et dans le jeu de la parole humaine avec le provisoire.

Messianisme de Jésus et don paradoxal de l'Esprit

Le lendemain, des moments fondamentaux de la démarche de Christian Duquoc furent mis en valeur. Ainsi, dans sa théologie trinitaire, sa conception de l'Esprit Saint comme « don paradoxal », mise en lumière par Isabelle Chareire[3], paradoxe où se prolonge le messianisme si singulier de Jésus, laissant subsister violence et oppression : ce qui paraît contredire la notion même de messianisme. Mais l'Esprit, pensé comme signifiant de l'écart entre Christ et Dieu, prolonge dans l'histoire cette discrétion de Dieu manifestée en Jésus, si paradoxalement qu'on pourrait le croire là montré comme absent, alors qu'il est « présent-caché ». L'Esprit a ainsi à voir avec cette théologie du fragment valorisée par Duquoc. L'unité est sans cesse différée, car la totalité risque de se construire à faux par une violence écrasante. L'Esprit fait respecter la lenteur des mûrissements réels, s'opposant à l'artificiel d'un pseudo-Tout, non réconcilié, mais unifié par la contrainte au nom d'un sens ultime revendiqué par les institutions, pourtant impuissantes à le donner. Cette faiblesse de Dieu est donc liée à la décision de Dieu de s'engager dans une relation intime avec l'homme : « parce que Tout-Puissant, Dieu n'accapare pas, il donne et se donne ». L'Esprit est concerné au premier chef par cet aspect du salut.

L'originalité du messianisme de Jésus, déjà relevée, est bien caractérisée par cette formule de *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu* : « Le non-messianisme historique comme fondement du sens de la messianité (de Jésus) déclarée sur la base de Pâques ». Bernard Lauret[4] la posa en exergue de sa contribution : l'histoire est première pour reconnaître Jésus Fils de Dieu, et elle montre un Jésus, au long de sa vie publique, plus prophète que Messie ; il annonce la Bonne Nouvelle pour les exclus et les opprimés, prend des distances face à la Loi et aux autorités instituées. En sa pratique coexistent des indices messianiques et le refus des modèles messianiques : la tonalité prophétique change le sens de la

3. Isabelle CHAREIRE est professeur à la faculté de théologie de Lyon. Elle a suivi très attentivement toute la réflexion théologique de Christian Duquoc. Elle s'intéresse tant à l'anthropologie chrétienne (avec *Ethique et grâce*, Cerf, 1998) qu'à la théologie fondamentale (avec *Le dialogue des Écritures*, Lessius, 2008). Elle a longtemps collaboré à la revue *Lumière & Vie*, qu'elle a dirigé de 2001 à 2004.
4. Bernard LAURET est théologien et a notamment contribué à la partie christologique de l' *Initiation pratique à la théologie* (Cerf, 1982).

messianité. Mais après Pâques, survient l'inversion des titres de prophète et de messie (les dangers inhérents à ce dernier sont écartés du fait de la Passion). Suivre Jésus sur la route qu'il ouvre est impossible sans le don de l'Esprit, rendant réalisable le refus de la violence au nom de la patience et de la discrétion de Dieu.

La recherche contemporaine a d'ailleurs été amenée à réévaluer le messianisme : la vague d'histoire des religions et sa vogue, dans les années 1880-1920, a fait ressurgir l'importance de l'eschatologie ; on a assisté à une critique de la modernité et de son idée de progrès indéfini, sous le choc du démenti infligé par la violence et la cruauté de l'histoire la plus actuelle. De leur côté, des penseurs juifs comme Rosenzweig, Scholem, Benjamin, ont été amenés à réinterpréter le messianisme juif. La sociologie des religions a décrypté les messianismes, aussi bien que les utopies et les millénarismes, comme des réactions de l'imaginaire aux dysfonctionnements sociaux. Enfin, l'exégèse biblique s'est lancée dans une troisième quête du Jésus historique. On discerne donc les pièges qui peuvent se dissimuler sous les espèces du messianisme, soit qu'il s'évade dans le trans-historique, qu'il dégénère en sectarisme ou qu'il se croit réalisé en identifiant l'institution Église au Royaume de Dieu accompli. En même temps, la prise en compte plus attentive du messianisme singulier du « Christ » conduit à une déconstruction de la christologie classique (la théorie du sacrifice expiatoire occulte le réel historique de la Croix…).

Patience de Dieu et fin de l'histoire

Par mode de conclusion, Christian Duquoc aborda la question de l'Ultime : « Patience de Dieu et fin de l'histoire ». C'était faire émerger en pleine lumière un point majeur, touché chaque fois qu'allusion avait été faite à la permanence de la violence au cœur de l'histoire humaine, apparent déni à l'œuvre de Jésus-Messie et à l'agir de la Providence. En exergue, Duquoc plaça ce vers d'Hölderlin cher à Heidegger : « Là où est le danger, croît aussi ce qui sauve ». Oui, mais ... qui fera justice aux justes, aux pauvres écrasés, à toutes les victimes laissées pour compte de l'humanité ? Leur plainte traverse les Psaumes et l'Apocalypse. Et si l'histoire est un procès opposant le bien et le mal, qui énoncera le verdict, et comment ? Là encore, on doit tenir compte de la révolution introduite dans la pensée occidentale par le siècle des camps de concentration, des chambres à gaz et des goulags. L'assurance rationnelle, paisible, que le devenir du monde, de l'humanité, a un but, la croyance en un développement rationnel à travers l'apparente incohérence, ne se sont pas relevées de ce terrible démenti par les faits. Comment penser encore que le « Progrès » achemine à une humanité heureuse sans plus de conflit ?

Serait-ce donc que l'histoire de l'humanité ploie sous le poids d'une incompréhensible culpabilité, extrapolation de ce que décrit Kafka dans le *Procès* ? La première victime n'en serait plus l'homme, mais le Paradis ; le destin serait tragique de part en part, et l'histoire, anticipation de la damnation. Nietzsche se révolte contre cette expiation par la souffrance

d'une faute indécidable; l'histoire (Héraclite disait: « le devenir est un enfant qui joue »), est un jeu pour rien: innocent, mais sans raison. Dès lors, les souffrants ne sont pas coupables, le fait d'être victime est sans rapport ni avec le Bien ni avec le Mal. Mais tout est-il dit là? L'inachèvement de l'histoire laisse la victime à l'injustice de son sort. Il faut un jugement, sinon, une histoire toujours ouverte serait l'absence même de tout sens (comme l'exprime Horkheimer à W. Benjamin, dans sa lettre du 16 mars 1937). La question est alors de savoir si le Jugement peut être immanent à l'Histoire - ce qu'a pensé Marx. Mais l'échec du marxisme pratiqué a rendu un tel espoir bien douteux. Habermas, discutant Horkheimer, note: « Sauvegarder un sens inconditionnel sans Dieu est une chimère ».

On est donc renvoyé à la vision chrétienne classique? Les choses ne sont pas si simples. Pour Moltmann, à la suite de Luther, tout compte est apuré du fait que le Christ innocent a été substitué aux pécheurs que nous sommes, et que la sainteté de Dieu outragée par nos fautes a été vengée sur lui. Conception à la fois bien juridique et bien romantique. Mais la revanche des victimes n'implique-t-elle pas le châtiment des bourreaux? Pour autant, cette part maudite de l'humanité chassée loin de Dieu (Mt 25,41 et 46) ne frappe-t-elle pas d'un irrémédiable échec le vouloir divin de salut pour tous, son projet originaire à la source de la Création? Ou tous alors seront-ils réconciliés (cf. l'apocatastase d'Origène[5])? Mais comment? par l'expiation du Christ substitué aux pécheurs - quoi qu'en aient ceux-ci?

D'ailleurs, le Jugement pour être « vrai » exige une autre ampleur: pas seulement affaire individuelle d'une conscience humaine face à Dieu, mais prise en compte de la totalité humaine. Et Dieu lui-même y est impliqué, puisque c'est lui qui a risqué l'aventure par sa création. Ainsi Scholem, dans une lettre de 1925, s'adresse-t-il à Dieu pour lui reprocher son mutisme: « Ton procès commencé sur terre... finira-t-il devant ton trône? Qui est l'accusé: toi? ou la créature? Question indécidable... et pourtant, il nous faut vivre jusqu'à ce que vienne ton procès ». Au moins peut-on noter que, à l'encontre du procès kafkaïen où les juges demeurent hors scène, dans le tableau de Mt 25, le Juge est Jésus, qui s'est impliqué lui-même dans l'aventure humaine au point d'y avoir été lui-même victime.

Pour le reste, s'il faut un jugement tranchant ainsi le sens global d'une histoire qui autrement serait incohérente, notre savoir ne peut prétendre anticiper la décision de la Souveraine Justice: elle fera prévaloir le bien et condamnera le Mal, mais le sort ultime de ceux que la parabole place comme des boucs à la gauche, reconnus pour ce qu'ils ont été, échappe à toute certitude, présentement, de notre part. Science « humaine », la théologie doit reconnaître ses limites et s'accepter elle aussi éphémère et imparfaite comme notre histoire où elle est immergée.

Bruno CARRA de VAUX

5. Le nom d'Origène (185-253) est traditionnellement attaché à l'expression de cette hypothèse théologique d'une restauration universelle de toute la création. Origène ne pensait pas que Satan puisse se convertir, mais il hésitait à attribuer l'éternité aux peines de l'enfer pour les damnés humains. Cf. Henri CROUZEL, *Origène*, Lethielleux, 1985.

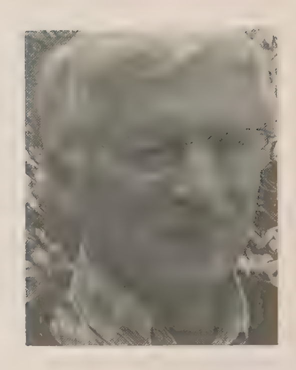
ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 83 — 2008/1

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnement 2008 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France 33 € - Etranger 37 €
Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco

Régis MACHE



Régis MACHE est professeur émérite de l'Université Joseph Fourier (université des Sciences de la technologie et de la santé), et président du Groupe interuniversitaire d'Éthique de la Recherche à Grenoble. Il a dirigé la publication de *La personne dans les sociétés techniciennes* (L'Harmattan, 2007) et a écrit un essai sur *Physique et biologie. Une interdisciplinarité complexe* (coll., EDP Sciences, 2006).

Les OGM : des éthiques inconciliables

Les questions soulevées à propos des OGM sont de deux ordres : des questions scientifiques et des questions éthiques. Comme Janus, une seule tête, mais deux faces. Les deux ordres sont inséparables. Pour éclaircir le débat sur les OGM, nous devons chercher les présupposés, les non-dits, afin de comprendre pourquoi il y a impossibilité actuelle de dialogue. En effet, à chaque argument avancé par les opposants (aux OGM), une réponse est faite qui conduit les opposants à présenter une autre question. Le débat est sans fin, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de débat possible. Du fait du nombre des facteurs intervenant dans l'environnement, de leur complexité, il y a toujours place à des questions nouvelles, d'où l'impression que les problèmes de l'action sur l'environnement échappent à la rationalité scientifique[1].

1. Contrairement à ce que pensait Auguste Comte : « On doit concevoir la connaissance de la nature comme destinée à fournir la base rationnelle de l'action de l'homme sur la nature » (*Cours de philosophie positive*, 2ème leçon, I, 34-35).

Le désarroi des chercheurs en science végétale

Les scientifiques sont habitués à critiquer les conclusions tirées à la suite de résultats expérimentaux. Ainsi, après une première publication sur les effets négatifs d'OGM (insecticides BT) sur les papillons *Monarque*, aux USA, une critique des conditions de l'expérience a été faite. La modification des

 Lumière & Vie n°278, avril-juin 2008 - p. 106-116

conditions expérimentales a conduit à présenter d'autres résultats, et à montrer que les OGM étaient sans effet significatif sur les *Monarque*. Plusieurs publications ont confirmé ces interprétations. La question devrait être résolue, mais l'argument pour justifier l'opposition aux OGM sort toujours dans les cafés du commerce. On pourrait multiplier les exemples de ce type.

Retenons les conclusions du Grenelle de l'environnement (2008) à propos du maïs *MON810*. A titre d'exemple, sur la question de la dissémination des gènes par les pollens, le Grenelle a retenu cinq publications. D'après deux chercheurs, A. Ricroch et A. Bergé[2], qui ont fait une analyse exhaustive des publications sur les OGM, ces 5 publications ne représentent que 3 % de celles portant sur la dissémination des pollens de maïs. Un examen attentif des travaux sur le sujet contredit les conclusions du Grenelle portant sur l'existence de faits nouveaux. Une analyse similaire est faite par l'AFIS[3]. Les réponses critiques des chercheurs en sciences végétales aux conclusions du Grenelle ne se sont pas fait attendre. Plusieurs pétitions et articles dans les journaux ont eu lieu. Leurs réponses rappelaient celles de plusieurs chercheurs en Suisse à propos du referendum sur les OGM[4].

Pour montrer le fossé séparant les chercheurs des écologistes politiques, on peut noter que les résultats d'un grand programme européen de recherche sur les questions environnementales posées par les OGM, le SIGMEA[5], ont été présentés en novembre 2007, à Séville, démontrant que les cultures de maïs avec ou sans OGM sont possibles, à condition de respecter quelques précautions, dont une distance séparant les deux types de culture, variable selon les pays, de 30 à 50 m. A la suite de ce rapport, l'Allemagne a autorisé la culture du maïs MON810.

Nous rapportons ces faits, non pour entrer dans la polémique, mais pour bien montrer que les oppositions sont irréductibles[6]. Ce n'est pas l'interprétation des études par la majorité des chercheurs du domaine qui sont déterminantes, mais les apparences pseudo-scientifiques. Plusieurs chercheurs disent que la science est bafouée[7]. Bref, si le débat est scientifique pour les uns, le fond des arguments est d'un autre ordre, pour les autres. C'est ce sur quoi nous voulons insister.

2. Consulter le site : http://tamise.ujf-grenoble.fr/wws/info/lettreinfopgm

3. AFIS : association française pour l'information scientifique, créée en 1968.

4. Voir l'article d'un professeur spécialiste d'écologie végétale, en Suisse, K. AMMANN, titrant un article « L'insoutenable légèreté du demi-savoir » (*in* Neuer Zürcher Zeitung, nov. 2005, trad. J. Günther).

5. Sustainable Introduction of Genetically Modified Crops into European Agriculture, 44 partenaires de 12 pays.

6. Nous avons insisté sur le cas du maïs, parce qu'il a fait débat en France. Mais il faudrait faire état d'autres OGM, notamment les colzas. En effet, les problèmes de dissémination d'un gène de résistance à un herbicide ne sont pas les mêmes que pour le maïs. On comprend qu'à plusieurs occasions, la Commission du Génie Biomoléculaire qui était en charge jusqu'en 2008 de donner son avis pour les essais en champ, ait formulé un avis négatif provisoire à des essais de colza OGM, demandant des compléments d'étude avant de donner une autorisation.

7. « La science bafouée », Ph. JOUDRIER, M. KUNTZ, L-M. HOUDEBINE, in *La Croix*, février 2008. L'AFIS parle des « prophètes des fausses sciences ou de l'apocalypse ».

Une divergence d'évaluation

L'extension des cultures OGM dans le monde, justifiée par leurs avantages, montre une divergence d'évaluation. Le rapport annuel montre que les surfaces cultivées en OGM dans le monde sont en expansion selon une loi quasi-linéaire. La croissance en 2007 a été de 12 %. Il y a 114 millions d'hectares de plantes OGM cultivés dans le monde. Les continents nord- et sud-américains, le continent australien sont les premiers utilisateurs de plantes OGM. En cinquième position vient la Chine. L'Inde est également grande utilisatrice. L'Europe est largement opposée à ce type de culture, à l'exception de l'Espagne, du Portugal et de l'Allemagne. En Afrique, plusieurs pays ont admis la culture de plantes OGM (coton, maïs) à petite échelle, sauf l'Afrique du sud qui les cultive plus abondamment. En tout, douze pays émergents et onze pays développés, ont adopté la technologie des OGM.

Les différences ainsi observées entre les différents continents peuvent être interprétées en un double sens. Le premier est en rapport avec le concept de nature : d'un côté les utilitaristes (ou pragmatistes) qui ne voient pas avec les OGM péril en la demeure, et de l'autre, ceux pour qui les OGM sont une nouvelle peste imposée par des technocrates, mettant la nature en péril. La deuxième interprétation des différences entre continents est économique : d'une part, les continents utilisateurs y voient un moyen de développement des pays émergents, et d'autre part, la riche Europe s'oppose au développement d'une nouvelle technologie affectant le mode de vie rural.

Parmi les OGM, il y a quatre plantes de grande culture : le coton, le soja, le maïs, le colza. Deux de ces plantes, le coton-BT et le maïs-BT, renferment un gène produisant une protéine insecticide originaire d'une bactérie (*Bacterium thuringiensis : BT*). Il permet de se protéger de larves d'insectes (chrysomèle, sésamie) qui autrement font de grands dégâts. Les cultures de ces plantes lorsqu'elles sont sans OGM, nécessitent plusieurs traitements insecticides par épandage, utilisant la même protéine BT. Ainsi, les OGM évitent l'aspersion de tonnes de protéine BT sur les sols. Toutes les études s'accordent pour dire que le coton-BT conduit à une diminution de la quantité d'insecticide utilisé et est de ce fait favorable à l'environnement.

Pour le maïs-BT, la situation n'est pas si claire. D'après une conférence de son ministre de l'Agriculture[8], le Burkina Faso a décidé d'adopter le coton BT pour la raison que les rendements sont meilleurs. Le coton BT permet d'éliminer d'un coup quatre des six ravageurs des cotons non OGM dans le pays. La technologie aurait été apprise auprès de « firmes américaines » par des chercheurs du Burkina Faso. Maintenant ils produiraient des OGM « locaux », utilisant des variétés locales. Ainsi la semence serait produite dans le pays.

8. Interview de Salif DIALLO, Ministre de l'Agriculture du Burkina Faso, dans le quotidien *Le Pays*, n° 3718 du 29/09/2006 ; voir aussi : www.lefaso.net

Une deuxième catégorie d'OGM cultivés produit une protéine herbicide, le round-up ou ses variantes. C'est le cas du maïs, du soja et du colza. Le gain sur l'épandage d'herbicide est très positif pour certains, pour d'autres, la question mettant en jeu de nombreux facteurs, doit être approfondie. Pour le soja, l'extension très importante des OGM (près de 80 % des surfaces cultivées) montre qu'ils contribuent à l'essor économique de plusieurs pays. Comme le note l'économiste J. Szgard[9], « le Brésil n'a pas à renoncer à son développement économique pour satisfaire les ONG bien-pensantes venues des pays riches ».

9. J. SZGARD, *Esprit*, février 2007, p. 25.

On voit par ces exemples que l'adoption par de nombreux pays de cultures OGM est motivée par des avantages économiques (moins de pesticides à utiliser) auxquels s'ajoutent des avantages environnementaux. Ce sont les mêmes avantages économiques qui ont incité des agriculteurs du sud-ouest de la France à cultiver des maïs OGM-insecticide, le gain obtenu allant jusqu'à 35-40 % les années de forte attaque de la pyrale.

L'utilisation des maïs BT (transgène produisant un insecticide) a un autre avantage important concernant l'alimentation animale et la santé en général. En effet, le maïs BT permet d'éviter les attaques des insectes foreurs (pyrale et sésamie) que les maïs normaux, traités par épandage de l'insecticide, ne peuvent éliminer aussi bien. Or, les anfractuosités provoquées par les chenilles de ces insectes sont des nids de champignons microscopiques qui contiennent des toxines nombreuses (fumonisine, aflatoxine, ochratoxine). Ces toxines sont dangereuses pour la santé, certaines étant cancérigènes. Elles provoquent des maladies graves chez les ruminants et chez les porcs. Le contrôle de la contamination se fait dans les pays développés et beaucoup moins bien dans les autres pays. Les grains contaminés ne ré-

pondant pas aux normes peuvent être utilisés comme fourrage. La FAO[10] estime qu'en moyenne un quart de tous les grains dans le monde, est contaminé par les mycotoxines. Un rapport de l'AFSSA[11] faisait déjà état de ces observations en 2004 et notait les effets positifs de maïs OGM sur l'élevage de porcs. Ces avantages sont largement reconnus. Ces éléments contribuent à favoriser l'extension de cultures OGM dans le monde.

10. L'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, ou FAO : Food and Agriculture Organisation, a été créée en octobre 1945.

11. AFSSA est l'Agence française pour la sécurité sanitaire des aliments. Elle fournit des rapports annuels.

Le riz doré, exemple d'OGM de deuxième génération

Les recherches en cours s'orientent vers la production d'OGM, dits de deuxième génération, ayant des propriétés utiles à des consommateurs, et non plus d'abord aux agriculteurs. Elles sont lentes à se développer du fait des difficultés technologiques et des obstacles rencontrés dans les pays européens. En effet, on ne peut oublier qu'un champ d'essai de maïs OGM construit pour lutter contre la mucoviscidose a été détruit par des « volontaires » près de Clermont-Ferrand. Pourtant ces maïs ne produisaient plus de pollens (risque nul de dispersion de gènes) et avaient reçus toutes les autorisations des comités compétents. Les essais en cours, évidemment hors de France, visent à produire des anticorps, des anticorps monoclonaux, des antigènes à usage médical, des plantes permettant la détoxification des sols pollués, etc.

Le riz doré est un projet lancé par un chercheur suisse, Igo Potrikus, visant à augmenter par transgénèse la quantité de provitamine A dans le riz, lui donnant une couleur dorée. Cela permettrait de combattre les conséquences graves d'une insuffisance de vitamine A, allant jusqu'à conduire à la cécité chez des enfants mal nourris dans les pays asiatiques. Le projet est généreux et vise à donner (et non à vendre, ni à breveter) ces riz OGM aux pays demandeurs. Mais sa réalisation est longue et délicate. Le riz décortiqué ne contient pas de provitamine A, et le riz brun avec ses enveloppes en renferme 0,1 μg/g. Les riz OGM produits par Potrikus produisent 37μg/g de provitamine A. Le projet n'est pas loin d'aboutir. Les riz dorés seraient importants pour combattre un fléau actuel au cours des prochaines années. Espérons que ce fléau disparaîtra.

Des éthiques divergentes et inconciliables

Pour comprendre les raisons de l'incompréhension, impossible à dépasser depuis plusieurs années, à propos des OGM, nous ferons l'hypothèse de points vue éthiques divergents, souvent masqués, qui empêchent une saine discussion. Aux arguments scientifiques des uns s'oppose une argumentation pseudo-scientifique qui n'est qu'un paravent cachant une éthique différente.

Les scientifiques défendent ce qu'on pourrait appeler une éthique de la connaissance. J'entends par là les valeurs motivant l'activité de recherche de connaissances nouvelles. Nous avons parlé de science bafouée, de science déshonorée. Certes, il se trouve aussi une minorité de scientifiques de métier qui soutiennent les arguments de mouvements anti-OGM, mais leurs propos ne tiennent pas après confrontation. La science serait-elle aveugle ? Elle n'est pas figée. Elle est continuellement en devenir, confrontée à des incertitudes, lesquelles tracent le chemin de nouvelles investigations, réfutées ou non. Des publications peuvent montrer des résultats négatifs qui, lorsque les protocoles expérimentaux sont critiqués, conduisent à de nouveaux travaux qui permettent de corriger les premières conclusions. Le corpus des résultats sur un sujet donnent une conviction scientifique. Cette conviction n'évite pas de devoir conduire des vérifications dans le temps, car les aspects environnementaux impliquent mille facteurs dont certains ne sont décelables que dans la durée.

Globalement, les avis des hautes personnalités scientifiques devraient être mieux accueillis. Or, c'est le contraire qui se passe. Cette contradiction pose un véritable problème et donnent *a priori* l'impression d'une mauvaise foi, c'est-à-dire, d'une foi qui s'ignore ou qui n'ose pas s'affirmer. A chaque argument avancé selon des méthodes scientifiques, un contre-argument est apporté sans faire la synthèse nécessaire. Cette guerre d'arguments et de contre-arguments introduit évidemment le doute chez les personnes non vraiment impliquées dans les débats, ou dont les activités sont éloignées de la biologie génétique ou environnementale.

A cela s'ajoute l'intervention des médias, pour lesquels la vérité scientifique n'est pas le premier souci. Que bien des scien-

tifiques aient la conviction que les principes gouvernant l'activité scientifique soient bafoués dans le débat sur les OGM, c'est une évidence. Suivant l'esprit des Lumières, le désir de connaissances a pour corollaire le développement des applications[12]. Chez J. Monod, la connaissance a une valeur éthique : « La définition même de la connaissance 'vraie' repose en dernière analyse sur un postulat d'ordre éthique » dit-il dans *Le Hasard et la Nécessité*. On comprend alors que plusieurs des réactions de scientifiques à des actions destructrices d'OGM contiennent l'accusation d'obscurantisme.

12. Comme le concevait déjà Descartes, cf. le contexte de la citation célèbre « devenir comme maître et possesseur de la nature » dans le *Discours de la Méthode* (Gallimard, La Pléiade, p. 126).

Cette éthique de la connaissance peut paraître quelque peu hautaine, voire arrogante, et provoquer des réactions qui cachent une contestation du pouvoir de la rationalité scientifique sur les modes de vie. Pour Janicaud[13], la rationalité est l'« objet d'une gigantesque captation au profit de la Puissance ». C'est là le cœur du problème : la puissance du rationnel est jugée arrogante. Il est parfois reproché aux généticiens, et plus généralement aux biologistes moléculaires, de négliger les questions environnementales. Ces arguments, valables un temps, ne le sont plus, mais ressurgissent fréquemment.

13. JANICAUD, *La puissance du rationnel*, 1985, Gallimard.

La philosophe Isabelle Stengers, qui a participé au fauchage d'OGM en Belgique, pense que l'expertise est dominée par des « biologistes de laboratoire » (entendons, des biologistes moléculaires) qui n'ont pas d'expérience de l'environnement ni des « conséquences socio-économiques des innovations agricoles » et, reproche significatif, ce seraient ces biologistes « qui jugent que leurs 'réussites' biotechnologiques sont synonymes de progrès ». Le fond de la critique rejoint les thèses de Jacques Ellul, qui voit dans le développement inéluctable et aveugle de la rationalité scientifique une mise en cause des valeurs sociétales par une croyance non réfléchie en l'idée de progrès, dérivée des Lumières. Les protagonistes d'un progrès ininterrompu auraient perdu le sens de la vie.

Musil dans *L'homme sans qualités* (1930)[14] disait : « tout ce qu'il y a de décisif dans la vie se produit au-delà de l'intelligence rationnelle ». Cette phrase dit brièvement ce que bien d'autres pensent, distinguant la connaissance par la science de la connaissance de la vie. Les progrès spectaculaires de la biologie et de leurs applications dans le domaine de la santé atténuent ou

14. Cité par AUDI, in *Supériorité de l'éthique*, Champs, Flammarion, 2007.

rendent inopérantes ces critiques. Mais elles ressurgissent quand il s'agit de la nature, en particulier avec les OGM. Les arguments ne sont pas sans intérêt et relèvent d'une posture anti-techniciste qui pose la question des choix de civilisation en rapport avec le développement économique des pays.

L'opposition aux OGM dans le courant d'une éthique civilisationnelle ou sociétale. Les critiques formulées contre les techno-sciences trouvent un terrain favorable avec les OGM. Ceux-ci ne dépendent plus de choix individuels, mais constituent pour certains opposants un assujettissement de l'ensemble de la nature à la technologie. Les réactions ne sont pas contre les techniques en soi (le tracteur, le téléphone portable, l'ordinateur, etc.), mais contre la technologie généralisée qui prend possession de la nature et échappe aux choix individuels. En faisant de la nature une chose, on met en péril notre humanité, comme l'affirment certains[15]. Les OGM sont alors un instrument de domination[16].

L'opposition aux OGM est cohérente avec la défense d'un mode de civilisation. La critique n'est plus seulement négative, elle soutient un humanisme traditionnel qui veut se protéger de la réification du monde par la technique. Le but inavoué est le retour à un monde pré-moderne de la tradition, contre les industriels de l'agriculture, contre la « big-science » aveugle et dominatrice, contre la prétention des scientifiques à infiltrer le monde, à « désenchanter » le monde. Les valeurs défendues forment le corps d'une tendance inscrite dans une éthique civilisationnelle ou sociétale. Les OGM cristallisent l'idée d'une nature attaquée et l'idée que notre civilisation et notre humanité sont mises en péril par les techno-sciences.

Une éthique intransigeante de la nature. Pour beaucoup, les OGM sont un risque pour la nature végétale qui constitue notre environnement premier. Cet argument a une force considérable parce qu'il rejoint les thèmes romantiques de la nature sauvage, bonne, apaisante, source de nos vies par les aliments et par l'intime communion avec notre être. Le sentiment de nos liens étroits entre la nature et nous, qui sommes les produits de l'évolution, nous amène à donner une valeur existentielle à la nature. La *deep ecology* va loin dans cette direction[17]. Accorder une valeur morale à l'idée de défense de la nature n'est pas sim-

15. « La technologie supposée neutre a bouleversé dans un sens et non dans un autre la vie des paysans (...) La société de l'agriculture biologique n'est pas la société de l'agrobusiness, de la chimie, des OGM. Nous avons renoncé à faire progresser notre humanité, notre sensibilité, notre solidarité », site Internet de « Pièces et main d'œuvre », 2007.

16. H. JONAS, dans "Le principe responsabilité », p. 270, souligne que « Le paradoxe profond du pouvoir que procure le savoir (...) a conduit à quelque chose comme une **'domination'** sur la nature (c'est-à-dire à son exploitation accrue) mais qu'en même temps il a conduit à la soumission la plus complète à lui-même. Le pouvoir s'est rendu maître de lui-même, alors que sa promesse a viré en menace et sa perspective de salut en apocalypse ».

17. La *deep ecology* (écologie profonde) fut promue dans les années 50 par A. LEOPOLD puis dans les années 70 par A. NAESS, ce dernier réclamant un « égalitarisme dans la biosphère » où tous les vivants ont leur propre valeur intrinsèque et ont des droits similaires pour vivre et se développer.

ple[18]. Surtout pour une nature dont la destruction est inscrite hypothétiquement dans le futur.

Hans Jonas a apporté une contribution majeure avèc l'édition du « Principe Responsabilité » paru en 1979[19]. Il a posé une question et apporté une réponse : « La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique. Dans ce vide… qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur… que peuvent être découverts les principes éthiques… Cela je l'appelle 'heuristique de la peur' ». Ainsi, c'est la prise en considération du futur qui conduit l'action aujourd'hui.

Cet argument éthique a un succès considérable, mais on en perçoit la faiblesse : nous ne sommes pas certains du futur et nos décisions basées sur la peur, peuvent être guidées par des raisons plus ou moins obscures. Mais Jonas donnera un élan considérable aux mouvements écologiques et plus largement il contribuera au réveil de la société sur les questions environnementales. Pour beaucoup, la peur du devenir deviendra le fondement d'une opposition aux OGM. Il est facile pour l'individu de donner à la nature une valeur sacrée, d'en faire un bien intangible, sans rapport avec une idée religieuse, conduisant à une sorte de communion entre la nature et l'homme. Ceci n'est pas démontrable et ne relève pas de la science. Cela relève de la vie, ce qui justement est évacué par les scientifiques qui n'étudient pas la vie[20].

Notons que l'argument du sacré de la nature n'est pas un argument présentable devant les scientifiques. Encore moins aujourd'hui alors que se met en place une « biologie synthétique », qui cherche à recréer du vivant artificiel. La seule façon de s'en sortir pour les opposants, c'est de contester continuellement les expériences scientifiques par la surévaluation de publications qui introduisent une incertitude. Ceci évite d'entrer dans une démarche scientifique, laquelle ne formule de conclusion qu'après « falsification », c'est-à-dire la mise à l'épreuve des résultats. Mais aux yeux du public, ou même d'hommes politiques, qui ne peuvent faire la différence entre une vrai démarche scientifique et les scories de la science, l'argument des opposants fonctionne,

18. Cf. R. OGIEN, *L'éthique aujourd'hui*, Folio, 2007. Il défend un point de vue minimaliste, reprise du philosophe J. S. Mill pour qui l'éthique se borne à éviter de nuire à autrui.

19. H. JONAS, *Le principe responsabilité*, Champs Flammarion, trad. fr. 1990, Cerf, Préface, p. 16.

20. Comme l'a rappelé François JACOB, dans *La logique du vivant* (Gallimard, 1970), « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires».

d'autant plus que les médias leur donnent une place privilégiée. Il devient alors inutile de chercher à convaincre, parce que le débat est faussé par les non-dits.

Ajoutons que l'éthique de la connaissance qui fonde les propos des scientifiques n'est possible qu'à partir de la subjectivité humaine. Elle est nécessairement anthropocentrique. Elle est parfaitement cohérente avec l'idée cartésienne de maîtrise de la nature, en accord avec les pouvoirs donnés par Dieu à l'homme dans la Genèse[21]. A l'opposé, se développe une éthique de la nature dont l'homme n'est qu'un élément égal aux autres. Il y a un déplacement considérable qui a de nombreuses conséquences, clairement énoncées par les tenants d'une écologie profonde. L'une d'elle est la nécessaire limitation de l'espèce humaine sur la terre (mais comment ?). Une autre est la critique de l'humanisme qui est par essence anthropocentrique. Comme le rappelle Luc Ferry[22], des sympathies de l'écologie profonde avec les totalitarismes ont existé. Certains des opposants aux OGM se sont manifestés par la violence (les faucheurs volontaires). N'est-ce pas l'aveu que la raison est insuffisante et que des comportements anti-démocratiques sont latents ?

21. Cf. Gn 1,26 : « Dieu dit : faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons des mers, les oiseaux du ciel, les bestiaux… »

22. Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992.

Ainsi, je fais l'hypothèse que l'opposition aux OGM résulte de l'alliance de deux courants convergents : le premier caractérisé par la sacralité a-religieuse de la nature et le deuxième caractérisé par l'opposition à l'arraisonnement de la nature par la « big science » (techno-sciences). Chacun de ces courants ne peut publiquement s'énoncer, car les racines philosophiques sont complexes et ne relèvent pas du langage de la science. L'idée de sacré rencontrerait l'opposition des descendants des Lumières et l'idée anti-technicienne rencontrerait l'opposition des bénéficiaires des nouvelles technologies. Par contre, les deux courants se conjuguent sur l'idée de nature de façon synergique.

L'idée de nature est complexe, ancestrale, sensible, elle est le refuge des idéologies perdues qui chantaient l'avenir de l'homme : l'écologie a progressé en même temps que le marxisme a régressé et elle a maintenant pris le front de la scène idéologique. Cette opposition à la technique envahissant la nature est amplifiée par des arguments cumulatifs touchant à l'économie, manifestant le désir d'un retour vers « la tradition ».

En conclusion

1. L'analyse des publications scientifiques très nombreuses concernant les problèmes soulevés à propos des OGM (dont les conséquences sur l'environnement ou sur l'alimentation) ne permettent pas de tirer des conclusions négatives conduisant à l'arrêt de cette nouvelle technologie. Les publications citées par les opposants, et amplifiées par les médias, de même que celles mises en avant par le Grenelle de l'environnement, ne résistent pas à une critique objective. Mais cette conclusion qui justifie les propos des meilleurs scientifiques choqués par les oppositions irrationnelles, doit être complétée par une vigilance expérimentale sur les effets des OGM au cas par cas, afin de ne pas réitérer les erreurs du passé qui ont suivi l'adoption trop rapide de nouvelles technologies pour l'agriculture (le DTT en est un exemple). En particulier, les problèmes de dissémination des transgènes conduisant à la résistance à un herbicide, sont à surveiller régulièrement.

2. Les questions soulevées à propos des OGM font état de convictions fondées sur des éthiques non conciliables. Les uns défendent une éthique de la connaissance, les autres une éthique de la nature, anti-techniciste appelant à un retour vers une tradition, caractérisée par un « retour à la terre ». Pour ces raisons, il est vain de vouloir résoudre la question des OGM par une approche purement scientifique. Par contre, il serait nécessaire d'éclairer les opinions en ouvrant les débats sur les véritables choix éthiques qui sont proposés et sur leurs conséquences.

Régis MACHE

La morale jugée par la technique

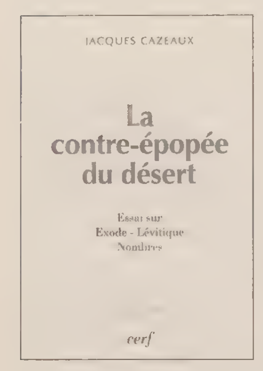
La technique ne supportant aucun jugement éthique, ceci nous conduit au troisième aspect[1] ; elle ne tolère pas d'être arrêtée pour une raison morale. Il va de soi qu'opposer des jugements de bien ou de mal à une opération jugée techniquement nécessaire est simplement absurde. Le technicien ne tient tout bonnement aucun compte de ce qui lui paraît relever de la plus haute fantaisie, et d'ailleurs nous savons à quel point la morale est relative. La découverte de la « morale de situation » est bien commode pour s'arranger de tout : comment au nom d'un bien variable, fugace, toujours à définir, viendrait-on interdire quelque chose au technicien, arrêter un progrès technique ? ceci au moins est stable, assuré, évident. La technique se jugeant elle-même se trouve dorénavant libérée de ce qui a fait l'entrave principale à l'action de l'homme : les croyances (sacrées, spirituelles, religieuses) et la morale. La technique assure ainsi de façon théorique et systématique la liberté qu'elle avait acquise en fait. Elle n'a plus à craindre quelque limitation que ce soit puisqu'elle se situe en dehors du bien et du mal. On a prétendu longtemps qu'elle faisait partie des objets neutres, et par conséquent non soumis à la morale : c'est la situation que nous venons de décrire et le théoricien qui la situait ainsi ne faisait qu'entériner l'indépendance de fait de la technique et du technicien. Mais ce stade est déjà dépassé : la puissance et l'autonomie de la technique sont si bien assurées que maintenant, elle se transforme à son tour en juge de la morale : une proposition morale ne sera considérée comme valable pour ce temps que si elle peut entrer dans le système technique, si elle s'accorde avec lui.

Jacques ELLUL,
Le système technicien, Calmann-Lévy, 1977, p. 161.

1. Analysant les rapports entre technique et morale, Jacques Ellul montre d'abord que la technique n'est pas suspendue à la réalisation de valeurs morales et en second lieu que le technicien ne tolère aucune insertion de la morale dans son travail.

Bible

Jacques CAZEAUX, ***La contre-épopée du désert.*** *Essai sur Exode-Lévitique-Nombres,* coll. Lectio divina n°218, Cerf, 2007, 640 p., 49 €.



Des trois livres étudiés, seules quelques images d'Épinal surnagent de l'enfance : le Buisson ardent ou la traversée au sec de la Mer rouge, le reste on le saute. En somme, ne subsiste dans la mémoire, avec quelques formules stéréotypées, que ce qui ressort du conte merveilleux. Or, c'est parfois sur des détails qui paraissent ennuyeux, codes religieux, recensements, chiffres, replacés dans un projet d'ensemble, que repose l'essentiel. Jacques Cazeaux procède pour nous à ce décodage.

Il va décrypter ce que masque l'érudition fastidieuse, l'intégrer dans une vision globale des textes de la Torah, de la Genèse au Deutéronome et au-delà, porteuse de sens, dans la continuité de ses ouvrages précédents. C'est là un grand mérite, au-delà des clichés réductionnistes qui falsifient, par impréparation du lecteur, ces textes difficiles. Il démontre ainsi la densité lumineuse d'une Parole vivante, qui doit être « *entendue* » et « *faite* » par « *chacun* ». De nombreuses idées reçues seront ravalées au rang d'oripeaux trompeurs, telles que la fonction politique et religieuse des lévites. Elles rejoignent l'actualité mondialisée.

L'analyse nous fait découvrir, non la course triomphale et quelque peu magique vers une terre où coulent « *le lait et le miel* », une « épopée » de lumière, mais une « *contre-épopée* » assez pitoyable, qui nous met en question. L'Israël, béni du Dieu *Un* est resté profondément « *égyptien* », tourné vers le passé et sa terre d'exil, faux paradis de la facilité servile. L'Hébreu devra prendre conscience que cette liberté, qu'il remet sans cesse en question, plus pesante à ses yeux que le joug du servage, mais irrévocablement donnée par le Dieu qui libère, et sans possibilité de retour, obéit à des lois plus exigeantes que l'astreinte quotidienne abêtissante, sur les chantiers de Pharaon. La « *servitude* » en Égypte, idéalisée, est préférée au « *service* » vécu de la Loi. *La terre* n'est pas une propriété privée que l'on pourrait définitivement posséder dans l'oubli du prochain, pour l'ériger en *royaume* hiérarchisé et autoritaire. Elle lui appartient ainsi qu'à tous les hommes, devenus gestionnaires du pays des *douze tribus*, à qui elle est donnée en fermage. La « Terre promise » est pour les hommes *à Son image*, pas sans Lui.

Ce sont ces points qui étayent l'analyse de J. Cazeaux. Le cadastre fonde l'unité et la liberté du peuple et de chacun, au sein d'une « *théorégulation* » (p. 516) qui ne peut être ni la démocratie, ni la royauté, ferment d'un nationalisme oedipien, sans rapport avec la vocation initiale du peuple élu. Les lévites ne seront nullement les chaînons d'une hiérarchie privilégiée et enviable, mais des « *bouchers sacrés* » (p. 294), au rôle de régulation, qui risquent leur vie, chargés de séparer le pur de l'impur.

Israël préfère pourtant la voix des sirènes : plutôt l'or du « veau » que la pierre des « Tables ». Étrange amnésie, que celle du peuple du Dieu *Un* qui se doit au chabbat, mais oublie sa servitude et le désert. Cette cécité consacre son drame, alors qu'une seule voie de salut lui était offerte, pour redonner à l'espace et au temps leur valeur d'origine. J. Cazeaux nous entraîne ainsi dans une relecture des textes pour dépasser l'anecdotique, ou une chronologie hypothétique des faits, accéder au projet de Dieu pour son peuple, et au-delà pour chaque homme.

Depuis la Genèse, la parole biblique fait de l'homme un co-créateur et les trois livres étudiés ne font que confirmer une telle perspective. *« Chacun »* en Israël est conduit à se passer aussi bien de roi que de prophète. Il s'agit là d'une visée d'autonomie essentielle qui engage la responsabilité individuelle. « *Chacun* », s'étend à la communauté et à l'ensemble du peuple, mais sans jamais renier « chacun », parfois contre la communauté elle-même et hors de tout pouvoir hiérarchique, qui ne peut être qu'usurpé. La loi en Égypte, au contraire, résidait dans la masse compacte d'un peuple, devenu stupide avec le temps de l'esclavage. Il avait quasi annihilé l'*image* de Dieu en *chacun*. Moïse appelle Israël à la retrouver.

Se pose enfin la question de *la sainteté* selon l'*image et ressemblance* de Dieu, que l'homme, dans son individualité créatrice, doit se réapproprier. J. Cazeaux parle d'*utopie*, à propos de ces Hébreux du désert, en quête de sainteté (p. 625), mais c'est pour en démontrer le réalisme paradoxal. L'utopie biblique (donc évangélique), serait réalisable de façon concrète, immédiate, qui plus est « au désert » ! Mais, dit-il, la religion « *cultive la démagogie* » (p. 531). Le dieu baudruche auquel on a réduit l'*UN*, n'est plus le Dieu de l'utopie « réaliste ». Il n'est plus qu'un faux dieu inoffensif, émasculé, qui nous aime sans contrepartie.

Peut-on réduire l'appel à *la sainteté* qui retentit dans la Torah, à une simple démarcation entre le pur et l'impur ? S'il est vrai que les interdits abondent dans la Torah comme une surcharge négative, ne faut-il pas les considérer dans leur double fonction, négative et positive en même temps ? L'interdit de l'Eden, déjà, se voulait protecteur de l'humain et avertissait du danger de mort encouru. La Loi, elle, veut préserver la vie. La sainteté exprimerait alors, non « *le séparé* » par la rigueur d'un Dieu despote implacable, qui s'écarte de l'humain impur, mais l'amour du Père qui attend fermement que l'homme change radicalement, pour retrouver de façon volontaire, en « *faisant* », les conditions de l'Eden premier. L'intégrité se fait alors « *tangence de l'éternité au temps* » (p. 368) et le bâton d'Aaron, en une nuit, aura *« produit des bourgeons, donné des fleurs et fait mûrir des amandes »* (p. 523). Le Dieu de l'Alliance permet à Noé de rejoindre Jésus (p. 240ss)… et aux bourgeons les amandes ?

Olivier LONGUEIRA,
agrégé de lettres

Hans KÜNG, ***Petit traité du commencement de toutes choses***, Seuil, 2008, 283 p., 20 €.



Comment loger en si peu de pages, une synthèse de toutes les théories sur l'univers ? N'est-ce pas prendre le risque de perdre le Dieu monothéiste en cours de route en neutralisant la transcendance ?

Hans Küng ne donne, heureusement pas, de solution définitive aux problèmes soulevés, mais laisse le champ ouvert à la libre compréhension de chacun : il préfère ostensiblement la liberté humaine au dogme. La réponse qu'il esquisse reconnaît la valeur de l'intelligence cartésienne et l'importance légitime de l'esprit des sciences, mais démasque leurs limites. Il parvient à exprimer, dans ce « *petit traité* », une vérité non partisane à portée de l' « *honnête homme* » de notre époque, pour que « *la lumière soit* ». Son enquête est exhaustive, prend en considération toutes les grandes théories sur l'univers et l'homme, en eux-mêmes et dans leurs rapports réciproques, expose l'apport des sciences, nanotechnologies comprises, les confronte à la philosophie, à la théologie.

Devant un tel champ d'étude et de méditation sur « *les abîmes infinis* » pascaliens, chacun se trouve réduit à une infime parcelle de l'univers, simple humanité périssable qui aurait pu ne pas être.

On peut alors dire, comme Novalis, que « *nous sommes de la poussière d'étoiles* » (p. 28), atomes, *quarks* ou particules élémentaires. L'ouvrage que nous lisons est celui d'un penseur hors normes, au cœur d'une époque qui s'est dotée, pour la première fois depuis les origines, des moyens de pulvériser notre planète et l'humanité dans l'instant.

L'ouvrage est clair, sans pédantisme et sans esquive démagogique. Il donne, en même temps, l'essentiel d'une argumentation complexe mais nécessaire au lecteur, en termes accessibles, développe un sentiment d'émerveillement, souvent de poésie cosmique, dans l'infiniment grand comme dans l'infiniment petit. Il montre une création qui ne cesse, curieusement, de se complexifier avec les découvertes prodigieuses de la science. L'homme lui-même ne reste pas un objet passif dans le processus, mais un être créatif qui contribue à une évolution permanente du monde par son pouvoir « *à l'image* » de Dieu. Le lecteur est amené à reconnaître qu'au-delà d'une telle complexité peut se trouver, en filigrane, infiniment plus qu'un « grand horloger » et ainsi accéder à la foi monothéiste. Et, s'il en est bien ainsi, l'hypothèse du Dieu créateur absolu, répond alors à un besoin irrépressible que le scientifique digne de ce nom, quelle que soit sa « *foi* », doit envisager, au moins comme hypothèse.

« Dieu », en dépit des fluctuations du sens de ce mot, devient objet d'étude, sans qu'il soit toutefois possible d'ignorer un « Dieu-origine » par commodité intellectuelle. Il dérange les certitudes scientiste, déterministe,

athée le plus souvent. Un examen sérieux de ce qu'il peut signifier, reste indispensable, concomitant à l'étude du « *commencement* », sans exclusive idéologique. Et il est vrai, apparemment, qu'aucune formule mathématique ne fera émerger une définition définitive du cosmos. Il n'y a pas de « *théorie unifiée pour le tout* » (pp. 28…) qui rendrait compte d'une création auto-construite, née du hasard et de la nécessité. Il est non moins vrai qu'un tel échec rend d'autant plus crédible l'émergence de ce Dieu créateur, en dehors de nos concepts humains, hors de l'espace et du temps, auxquels l'homme, lui, ne peut échapper. Ni Darwin, Einstein, Hawking, … et les autres, tous remarquables serviteurs du génie humain, n'ont prouvé l'existence et la réalité de Dieu, pas plus qu'ils n'ont pu démontrer son inexistence. Dieu ne sera jamais réductible à « *un vertébré de forme gazeuse* » (p. 99).

On peut convenir que l'univers est né il y a 13, 7 milliards d'années depuis l'explosion initiale et que, passer du monde de Ptolémée à celui de Copernic, fut une découverte fondamentale ; la théorie des multiples univers possibles, les « *multivers* », reste cependant à l'état d' « hypothèse » et de symbole, invérifiables. On reconnaît que l'univers est en expansion permanente et dynamique. On peut même dire que, dans sa « genèse », il n'y avait qu'une minuscule boule de feu condensant une chaleur inimaginable avant son explosion cosmique. Mais qui refera cette expérience initiale en laboratoire ? La base empirique, expérimentale, nous manquera toujours. On s'interrogera d'ailleurs, en vain, sur ce qui l'a précédée. On peut fabuler et théoriser sur beaucoup de choses, mais qui expliquera, formule à l'appui, la liberté de l'homme par quelque « *point d'Archimède* », ou sa capacité de réaction spirituelle, l'âme ou sa « psyché », ses diverses émotions ? Le réflexe limbique lui-même, ne contraindra jamais notre libre volonté (p. 226). L'existentialisme est ce qui nous fonde sans nous codifier. L'homme est bien irréductible à une somme de processus neuronaux et, si l'on peut reconnaître que la science a « *des choses à dire sur la fugue de Bach (...) elle doit faire silence sur sa beauté unique en son genre* » (p. 225).

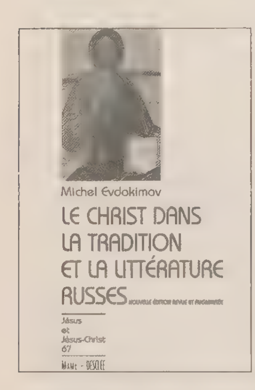
Ajoutons que, en contrepoint de sujets apparemment peu propices à l'humour, celui-ci y est présent pour égayer la gravité ou la démesure du propos (ex. : p.118). La poésie et le don de la formule qui frappe, y trouvent aussi leur compte dans les spectacles offerts par le théologien visionnaire, qui se réfère aussi à la musique. Quoi de plus adapté à son sujet que l'évocation de *La Création* de Haydn (p.7) ? Si le lecteur a un seul chapitre à lire, il prendra « *Le témoignage de la foi sur l'origine ultime* » (pp. 152). Il verra alors que l'analyse physique de la lumière a quelque chose à voir avec Dieu.

A plusieurs reprises, au cours de son exposé, Hans Küng s'est référé à Pascal. C'est avec lui qu'il conclut son ouvrage. Au-delà de toute analyse, il invite à « *parier* » dans une « *confiance raisonnable* » sur « *Dieu et l'infini contre le zéro et le rien* » : la Vie contre la mort.

Olivier LONGUEIRA,
agrégé de lettres

Orthodoxie

Michel EVDOKIMOV, ***Le Christ dans la tradition et la littérature russes***, Desclée-Mame, 2007, 361 p., 28,50 €



En rééditant en juin dernier un ouvrage de Michel Evdokimov, la collection « Jésus et Jésus-Christ » s'élargit au domaine russe et vient heureusement combler une lacune en familiarisant le public catholique avec quelques textes classiques de la spiritualité orthodoxe russe.

Existe-t-il un « Christ russe », selon une expression chère à Dostoïevski ? Si l'auteur réfute cette assertion, il cherche toutefois à souligner une approche russe du Christ, qui s'exprime selon lui à travers une spiritualité spécifique. Cette quête du « Christ russe » convie Michel Evdokimov à déployer sous les yeux du lecteur la riche diversité des manifestations de la foi en Russie.

Dans ce parcours d'éveil à la spiritualité russe, l'auteur distingue deux périodes d'inégale ampleur : la première embrasse le long « Moyen Âge » russe, depuis le baptême de la Russie ancienne en 988 jusqu'à la sécularisation de l'Empire, achevée par Catherine II à la fin du XVIIIe siècle ; la seconde se concentre sur le XIXe siècle, « âge d'or » de la littérature russe.

Éclairant la première période de quelques précisions historiques bienvenues, l'auteur présente les grands textes qui façonnent la spiritualité de la Russie au sortir des fonts baptismaux : martyrologue, homélies, quelques textes apocryphes, hagiographies, œuvres des pères spirituels (Nil de la Sora, Maxime le Grec, Dimitri de Rostov, Tikhon de Zadonsk).

La seconde partie de l'ouvrage s'ouvre sur une étude approfondie des fols en Christ et se poursuit par une analyse des thématiques évangéliques dans la littérature russe : l'exégèse des commentaires de l'Évangile fait place à l'étude d'œuvres littéraires de trois grands écrivains russes, Pouchkine, Tolstoï et Dostoïevski. L'auteur y recherche des figures du Christ, qu'il trouve notamment dans les âmes damnées en quête de salut chez Dostoïevski ou les méditations sur la mort des héros de Tolstoï.

L'intérêt manifeste de cet ouvrage réside dans la traduction, souvent inédite, de nombreux textes témoignant du développement de l'orthodoxie en terre slave. En outre, si l'auteur accorde une place prépondérante aux grandes figures de la spiritualité orthodoxe russe, il n'élude pas pour autant la question de la foi populaire en Russie, qu'il aborde à travers ses manifestations les plus courantes : les poèmes spirituels des infirmes ambulants et les fols en Christ. Ni anthologie, ni étude historique, ni œuvre spirituelle, cet ouvrage se présente comme une introduction aux thématiques que l'auteur considère comme dominantes dans l'orthodoxie russe : le péché, la souffrance de l'homme, le pardon de Dieu et la lumière de la résurrection au matin de Pâques.

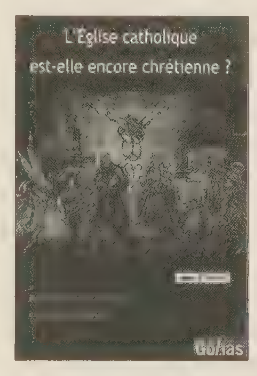
En dépit de sa richesse, cet ouvrage ne résout cependant pas deux difficultés majeures. La première réside dans l'hétérogénéité des sources retenues : des textes aux statuts divers (homélies, hagiographies, romans) sont présentés sans réel souci de différenciation méthodologique ; tous témoignent également, selon l'auteur, de ce « Christ russe » tant recherché.

La seconde difficulté, plus redoutable, est intrinsèque à la perspective adoptée : l'insistance sur la tradition et la littérature russes fait davantage ressortir les caractéristiques du peuple russe que le visage du Christ, sauveur de tous les hommes. L'auteur se détourne de sa quête initiale pour retrouver la « Sainte Russie », qui plonge ses racines dans un « peuple théophore » (p. 300). En définitive, Evdokimov s'attache à présenter les nombreux « pédagogues du peuple russe » (p. 341) et à évoquer la quête spirituelle et les tourments personnels d'un Tolstoï ou d'un Dostoïevski : insensiblement, la figure du Christ s'estompe derrière celle du peuple russe.

Julie GRANDHAYE,
agrégée de russe

Vie ecclésiale

Jean FESCHET, ***L'Église catholique est-elle encore chrétienne ?*** Éditions Golias, 2007, 366 p., 20 €.



Plutôt qu'une « réflexion d'un sociologue qui se veut chrétien », comme le dit le sous-titre, c'est le témoignage d'un chrétien qui, selon les derniers mots du livre, dit ce qu'il a « sur le cœur en espérant que [ses] préoccupations rejoignent celles de beaucoup ». Ses préoccupations, ce sont les dysfonctionnements de l'Église catholique tels qu'il les voit et qu'il les met en exergue à l'aide de la sociologie.

La problématique de la sociologie des organisations est partout sous-jacente, consistant à évaluer la pertinence des structures d'une institution par rapport à sa finalité. Deux grandes inadéquations des structures de l'Église par rapport à sa finalité sont ainsi mises en évidence : d'une part, sa hiérarchie pyramidale autoritaire, empêchant la manifestation de l'Esprit que libérerait l'autonomie des Églises locales, et, d'autre part, l'attachement au sacré qui n'est qu'une survivance du paganisme et se traduit par un repli sur le culte, prenant le pas sur la mise en pratique de l'Évangile dans la vie courante. Avec ces constats, d'ailleurs, l'auteur rejoint certaines grandes voix de théologiens d'aujourd'hui.

Malheureusement ses démonstrations, sou-

vent simplificatrices et péremptoires, aboutissent à des conclusions à l'emporte-pièce et donnent l'impression de ne servir qu'à valider des a priori. Et les préconisations qui s'ensuivent incitent les catholiques à la désobéissance vis-à-vis d'une autorité romaine jugée illégitime, car ne correspondant plus à ce qu'aurait voulu le Christ : « Comme structure, l'Église catholique n'est plus chrétienne. Celles et ceux qui veulent vivre l'Évangile sont donc condamnés à le faire en désobéissant aux règles désuètes de la structure Église » (p. 208). « Il faut donc déborder l'appareil et le subvertir de l'intérieur, … prendre des initiatives contestataires ».

Des exemples récents en sont donnés : « L'ordination de femmes prêtres [alors que par ailleurs l'auteur remet en cause le sacrement de l'ordre], … des eucharisties sans prêtre, … des eucharisties libérées du rituel romain… A diffuser largement » (p. 210). La consigne générale est que « les Églises locales doivent, sans état d'âme, secouer la chape anti-évangélique du modèle unique qui leur est imposé » (p. 193).

L'ensemble du discours s'exprime dans un langage à usage interne, et de ce point de vue peu sociologique, témoignant d'une foi sans faille, dont l'évidence ne peut être audible que par des croyants convaincus. Il s'appuie sur une théologie un peu simple, maintes fois affirmée, du « Dieu Père créateur par amour et des hommes co-créateurs ». Et il se fonde sur des prises de position supposées indiscutables, assimilant l'esprit évangélique et l'option pour les pauvres à tout un ensemble de poncifs politiquement corrects, tels que l'anti-mondialisation, l'anti-libéralisme, l'anti-capitalisme, l'anti-élitisme, etc. Le témoignage d'une Eglise vraiment évangélique, il le trouve essentiellement chez « les résistants à l'intérieur de l'Eglise catholique » : Mgr Gaillot et les groupes se reliant autour de Parvis, de Gòlias.

Le style d'ensemble souffre d'un manque de rigueur. En bien des endroits, le texte ressemble à des exposés oraux qui auraient été mis par écrit, sans supprimer les longueurs, les redites, ainsi que des formulations triviales relevant parfois d'un comique troupier, propre à égayer un public se sentant en connivence avec l'orateur.

Néanmoins le témoignage de l'auteur sur l'Église n'est pas seulement négatif : « Sur le fumier anti-évangélique de fonctionnements institutionnels et parfois personnels pervertis et clairement païens, le message authentique de Jésus-Christ se répand depuis le premier siècle » (p. 341) ; et il en donne un certain nombre de signes contemporains : l'ouverture apportée par Vatican II (mais, selon l'auteur, en partie remise en cause), le Secours catholique, l'abbé Pierre, Emmaüs (mais cette option pour les pauvres est jugée marginale), les chrétiens engagés dans le monde (mais souvent à contre-courant de la hiérarchie).

Certaines suggestions, sans être originales, sont intéressantes : application plus concrète de la collégialité des évêques, redéfinition du rôle du pape, en référence aux origines, comme « lien de communion et d'encouragement », ré-appropriation des ministères tels qu'ils étaient vécus dans les premiers siècles, délégations de pouvoirs et style plus démocratique de fonctionnement, etc.

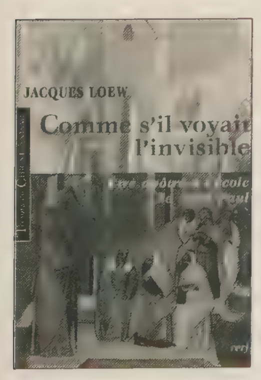
Il est dommage que des constats importants, des propositions positives, ainsi que l'appel à

un regard sociologique sur le fonctionnement de l'Église, soient dévalorisés par un ton que l'on pourrait qualifier de hargneux à l'égard de l'institution ecclésiale, évoquant la révolte contre le père au sein d'une famille. Et, en tout état de cause, on en reste à des questions internes, sans intérêt pour un monde extérieur indifférent, ou en proie à l'agnosticisme et à l'athéisme.

Certes le témoignage plus affirmé d'une option pour les pauvres, ainsi qu'une certaine décrispation, sinon désacralisation, du culte et de l'expression de la foi, donneraient une image plus claire de l'esprit évangélique aux yeux du monde d'aujourd'hui. Mais tracer de nouvelles voies, même si elles sont dérangeantes pour les normes établies, les François d'Assise et autres novateurs nous montrent que cela ne se fait pas en opposition avec le reste de l'Église.

Guy de LONGEAUX,
sociologue

Jacques LOEW, ***Comme s'il voyait l'invisible. Être apôtre à l'école de saint Paul,*** Cerf, 2008 (1964[1]), 240 p., 20 €

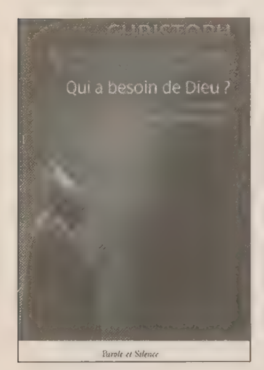


La réédition de ce traité de spiritualité de l'apôtre à l'école de saint Paul est opportune. C'est un livre profond centré sur l'appel de l'Evangile et qui analyse avec précision les exigences d'un tel engagement : le culte de la vérité, le sens et le respect de la personne, la constance dans l'action et dans la contemplation, la présence aux autres et à Dieu. Cette nouvelle publication d'un ouvrage qui a plus de quarante ans dans une collection qui s'intitule « trésors du christianisme » lui donne un parfum d'intemporalité.

Le nouveau lecteur de cet ouvrage aurait peut-être aimé en savoir plus sur son auteur qui fut un dominicain engagé de façon très combative. A l'origine d'*Economie et Humanisme* en 1941 à Marseille aux côtés du père Lebret, il se fit embaucher comme docker pour partager la vie de cette population. Dans une remarquable enquête, il dénonça sa misère et ses déplorables conditions de travail, réclamant pour ces travailleurs une formation et une organisation professionnelles leur permettant de participer au contrôle de l'embauche pour pallier aux variations inévitables de l'activité portuaire afin qu'elles ne soient pas supportées par eux seuls, mais partagées avec leur patron. Ces préconisations, qui inspirèrent partiellement le statut des dockers après la Libération, lui valut l'accusation d'être un des principaux responsables du déclin des ports français, à la suite de la prise de contrôle de la profession par la CGT. Accusation infondée pour tout lecteur de son enquête (*Economie et Humanisme* n° 9, 10 et 11, 1943-1944). Jacques Loew devint un des premiers prêtres-ouvriers et raconta son expérience dans un ouvrage *Journal d'une mission ouvrière* qui ouvrit, au début des années 1960, une vive controverse sur les modalités de cette forme d'engagement sacerdotal. Le lecteur informé trouvera des traces de ce combat dans la troisième partie de cette réédition.

Hugues PUEL, o.p.

Christian SCHÖNBORN, ***Qui a besoin de Dieu ?*** Entretiens avec Barbara Stöckl, Parole et Silence, 2008, 204 p., 18 €



Une journaliste vedette de la télévision autrichienne s'entretient avec le Cardinal archevêque de Vienne en Autriche. Cinq thèmes sont successivement abordés : les rapports des Autrichiens avec la religion et avec Dieu, l'Eglise et la politique et les relations entre les religions, la question de la culpabilité et en particulier du divorce, les ministères dans l'Église, les problèmes liés à la morale personnelle et sociale. Les questions sont généralement intéressantes, parfois provocantes, mais ne poussent pas toujours à l'approfondissement.

Dans ses réponses, le Cardinal fait de nombreuses références à sa vie dominicaine, ainsi qu'à son célèbre prédécesseur le Cardinal Koenig. L'ensemble témoigne d'un grand classicisme accompagné d'un véritable talent de catéchiste. L'expérience pastorale se révèle particulièrement élaborée dans le traitement de la question des divorcés dans l'Eglise catholique. La faiblesse en théologie morale éclate au contraire dans les questions de morale sexuelle et notamment dans sa position vis-à-vis de l'Encyclique *Humanae vitae* de 1968. L'ouvrage est très vivant et de lecture agréable.

Hugues PUEL, o.p.

Liturgie

Michel SCOUAROEC, ***Redécouvrir la messe***, Ed. de l'Atelier, 2007, 240 p., 19,90 €



L'auteur adopte un parti intéressant dans l'organisation de son livre. Chaque chapitre de la première et de la seconde partie comporte, en finale, un paragraphe intitulé « Quelques points à retenir », prolongeant les réflexions développées au cours du chapitre en direction d'une pratique eucharistique conforme à la logique évangélique de service et d'ouverture au monde. Et chaque chapitre se termine par l'un ou l'autre cantique composé par l'auteur (dont la renommée n'est plus à faire en France).

La première partie propose un parcours biblique qui se termine par un commentaire des propos de St Paul au sujet du « repas du Seigneur » (1 Co 11).

La seconde partie s'attache aux réalités fondamentales mises en œuvre dans la célébration. Elle s'ouvre par un chapitre introductif qui reprend les termes de la constitution « Lumen gentium » qualifiant l'eucharistie de « source et sommet de toute la vie chrétienne. » Nous hésitons cependant à suivre l'auteur quand il transpose l'expression et qualifie la prière eucharistique de « source et sommet de la foi ». Le chapitre 8 traite de l'action de grâce. L'auteur explicite le sens

des différents termes qui nous viennent de la Bible. On peut regretter qu'à l'appui de ses propos, il ne donne aucune référence biblique. Le mémorial fait l'objet du chapitre 9 : « Faites cela en mémoire de moi ».

Vient ensuite un long chapitre sur l'offrande du sacrifice du Christ (chapitre 10). Après une approche anthropologique et biblique invitant à ne pas s'enfermer dans le sacrifice d'expiation, l'auteur aborde les questions soulevées par le caractère sacrificiel reconnu à l'eucharistie. On peut regretter qu'il ne s'appuie pas sur les expressions du sacrifice dans les prières eucharistiques alors même que, selon une tradition théologique remontant aux premiers siècles du christianisme, la liturgie est considérée comme un lieu théologique (*Lex orandi, lex credendi*).

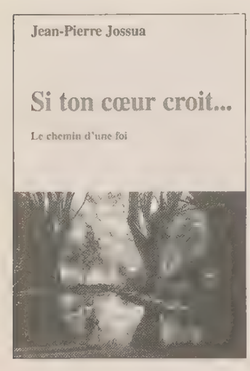
Le chapitre 11 traite de l'œuvre de l'Esprit. Les deux chapitres suivants (12 et 13) qui occupent près de la moitié de la seconde partie, traitent de la présence réelle. Dès l'introduction, l'auteur utilise l'expression - encore utilisée par beaucoup ! - de « présence <u>dans</u> le pain et le vin ». La même tournure revient aux pages 159, 161, 165, 181, 182, 197. Or cette expression n'est pas juste et jamais aucun document officiel ne l'a utilisée. Le texte cité page 165 est, à tort, présenté comme un extrait de l'encyclique « Mysterium fidei ». Celle-ci reprend les termes du n°7 de la constitution sur la liturgie reprenant la formulation de l'encyclique « Mediator Dei » du Pape Pie XII, qui, lui-même, ne faisait que reprendre la formulation du concile de Trente : « *...le Christ est présent dans le sacrifice de la messe et dans la personne du ministre (...) et, au plus haut point <u>sous</u> les espèces eucharistiques.* » St Thomas d'Aquin précise, dans la *Somme théologique* (III[a], q. 67, 5, c.), que la présence du Christ dans le sacrement de l'eucharistie n'est pas une présence « localiter », c'est-à-dire comme dans un contenant. C'est d'ailleurs ce que l'auteur suggère lorsqu'il essaie de caractériser ce qu'est une présence réelle interpersonnelle (pp. 144-147) et, traitant des paroles du récit de l'Institution au cœur de la prière eucharistique, il fait remarquer à juste titre (p. 185) que ces paroles s'inscrivent dans le contexte d'un rapport interpersonnel entre Jésus et ses disciples. C'est également le cas dans la célébration eucharistique où, après la consécration, les acclamations d'anamnèse proposées dans le missel de Paul VI sont adressées au Christ : *« Seigneur, nous rappelons ta mort.... » ; « Gloire à toi.... »* (Contrairement à certains textes, très utilisés dans les paroisses, qui parlent du Christ à la troisième personne. On en revient alors aux hymnes au très Saint Sacrement !). Dans la célébration eucharistique, l'assemblée célébrante, invitée par le ministre qui préside, s'adresse au Christ dont la présence est reconnue dans la foi.

Dans la troisième partie de l'ouvrage sont abordées les questions touchant la communion en dehors de la messe (chap. 15), l'adoration eucharistique (chap. 16), les divorcés remariés et la communion (chap. 17).

On peut dire que cet ouvrage se présente comme une défense et illustration du missel de Paul VI, tout en regrettant que l'auteur ne réponde pas directement aux difficultés soulevées par les tenants de « la messe de toujours » alors même qu'il les évoque dans son introduction.

Bernard-Dominique MARLIANGEAS, o.p.

Jean-Pierre JOSSUA, ***Si ton cœur croit... Le chemin d'une foi***, Karthala, 2007, 117 p., 15 €.



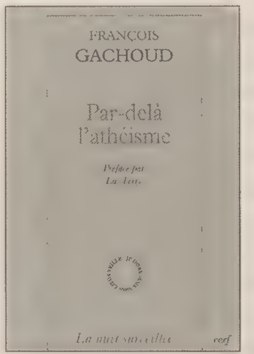
Jean-Pierre Jossua présente, d'une façon originale et dans une écriture dépouillée, le travail de la foi en lui depuis sa conversion jusqu'à sa vitalité actuelle. La foi doit se lire comme une confiance faite à Dieu sur la base d'une expérience, celle d'une présence jamais démentie malgré son obscurité et l'assaut de questions troublantes. Cette confiance soutient l'extraordinaire liberté avec laquelle l'auteur traite les croyances que véhiculent les traditions ecclésiales.

Ce petit livre offre un itinéraire spirituel d'une belle authenticité : il témoigne à quel point la foi, loin d'éloigner des questions existentielles et culturelles, les provoque. L'émouvante prière qui conclut ce parcours exprime une relation à Dieu à la fois jubilante et dramatique, elle évoque avec sobriété ce que peut être la foi chrétienne, frôlant parfois l'incertitude et le doute, de beaucoup de nos contemporains affrontés à « la magie quotidienne du mal » (I. Kertész).

Christian DUQUOC, o.p.

Philosophie

François GACHOUD, ***Par-delà l'athéisme,*** préface de Luc Ferry, Cerf, 2007, 186 p., 25 €.



L'auteur de cet ouvrage ambitieux a enseigné la philosophie à Fribourg (Suisse). Son projet est audacieux, il appelle une lecture attentive. Influencé par la proposition de Luc Ferry de faire émerger la transcendance de l'immanence et de fonder ainsi une éthique universelle sans recours à un Dieu personnel, François Gachoud essaie de découvrir des intuitions semblables chez des auteurs modernes : Michel Henry, Paul Audi, Emmanuel Levinas. Ces philosophes l'encouragent à soutenir sa thèse du caractère archaïque du débat récurrent entre théisme et athéisme. La complicité inattendue entre St Jean et Nietzsche, au terme du parcours, scelle la fiabilité de l'hypothèse.

La présentation des réflexions de Michel Henry et de Paul Audi sur la vie comme excès au cœur de l'immanence, pouvant en conséquence être interprété comme l'indice d'une transcendance, soutient la thèse proposée. Le recours à Paul Audi, penseur trop peu connu, me paraît pleinement justifié. Ce philosophe autorise une vision renouvelée des rapports classiques entre transcendance et immanence.

Avec Levinas, nous entrons dans un autre espace : celui de la critique de l'ontothéologie,

c'est-à-dire de la connaissance de Dieu à partir de la suprématie de l'être. Cette critique conduit Levinas à privilégier un autre mode d'accès à un Dieu qui se fait discret dans le monde : le visage d'autrui. Une citation tirée de *Totalité et infini* (p. 49) reflète cette nouveauté du propos : « Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où il se révèle ».

Cette option est mise en rapport avec l'orientation évangélique de l'identification entre le Christ et autrui (Mt 25), option soutenue spéculativement par St Jean. Ce dernier nous conduit de façon inattendue à Nietzsche. Dans une interprétation édifiante, Gachoud fait de St Jean l'instigateur de la pensée nietzschéenne de « la mort de Dieu » comme condition d'une philosophie de la vie. L'idée n'est pas banale, mais j'avoue n'avoir pas parfaitement saisi la force de l'hypothèse après l'écoute savante des penseurs contemporains d'une immanence habitée par l'excès de la vie ou le visage d'autrui. Mon doute sur cette collusion est renforcé par la liaison imaginée entre l'excès de vie symbolique que représenteraient la Résurrection de Jésus et l'ivresse dionysiaque.

Je suis sceptique pour une raison simple : ce ne sont pas les lectures abusives du christianisme qui sont la source première de la révolte de Nietzsche contre Dieu, ce serait la réduire à une polémique de bas étage. Nietzsche se révolte pour une raison majeure qui l'honore : il est humiliant, selon lui, que la liberté ne soit pas totalement maîtresse d'elle-même, qu'il faille reconnaître sa dépendance à l'égard d'un autre. Revendiquer l'innocence du devenir, c'est, pour Nietzsche, écarter Dieu non comme juge qui détient le pouvoir de condamner, mais le rejeter comme celui qui a le pouvoir de pardonner. Cela lui semble intolérable.

On retrouve des pensées semblables dans le livre de Patrick Declercq *Socrate dans la nuit* (Gallimard, 2008). Les enjeux du débat entre théisme et athéisme sont, me semble-t-il, moins simples que ne les présente l'auteur ; ils sont trop existentiels et passionnels pour être philosophiquement dépassés et résolus. Sans doute est-ce une des limites de ce livre sérieux, savant et profond.

Christian DUQUOC, o.p.

Philippe LAZAR, ***Court traité de l'âme***, Fayard, 129 p., 12 €



Attiré par la critique très élogieuse parue dans *La Croix* du 3 avril dernier, le lecteur risque de ne pas partager l'enthousiasme de Jean-François Petit[1]. En effet, le seul mérite de ce traité est d'être court, tant il est court de vue. Pour un

1. In extenso, sic : « Clair et bien mené, ce petit essai en ravira plus d'un. Grande absente des débats philosophiques ces dernières années, l'âme refait aujourd'hui surface. Ancien directeur de l'Inserm, Philippe Lazar propose ici une réflexion impeccable. Loin des conceptions religieuses, ce scientifique de haut niveau en vient à justifier de la nécessité de l'âme. Celle-ci accompagnerait la personne depuis sa conception. Elle l'identifierait auprès des autres êtres vivants. Elle ordonnerait le corps et contiendrait même la capacité de lui survivre. Une telle réhabilitation de l'âme ouvrira la porte à bien des discussions. En tout cas, elle rompt franchement avec des visions dominées par la biologie. C'est surprenant, mais plutôt bienvenu. »

sujet somme toute assez grave, il commence mal, sauf à être de très bonne humeur : « Ainsi m'aura-t-il fallu attendre d'avoir 70 ans pour découvrir que j'avais une âme… ».

Et voilà notre ancien directeur de l'Inserm embarqué dans une philosophie de fin de collège, ignorant semble-t-il de toute la tradition philosophique sur la question, alignant des impressions, parfois de bon sens, et de bons sentiments politiquement corrects, sans grand souci de rigueur argumentative (en particulier dans les derniers chapitres sur la communauté, la culture, la liberté, assez minces, et sans lien logique avec sa théorie de l'âme), mais bien imprégnés de l'air du temps, de cet air bien matérialiste qui rend incapable de concevoir l'âme autrement que spatialement, à l'image du corps et de la physique, ou pour dire les choses plus sévèrement, qui rend incapable non pas même de délimiter, de définir, de concevoir, mais simplement d'approcher l'âme humaine dans sa spiritualité.

Si bien des assertions peuvent rappeler les souvenirs du catéchisme ou des philosophes spiritualistes (lesquels abordent la distinction entre l'âme psychique, commune aux animaux, et l'âme noétique, spirituelle, propre à l'homme, ce que ne parviendra pas à faire l'auteur), c'est en trompe-l'œil : vous lirez avec plaisir que l'âme préexiste à la naissance, pour découvrir que c'est la représentation mentale que s'en font les parents en attente et désir d'enfant qui la constitue (p. 31-33). Tant pis pour l'enfant non désiré, il n'a pas d'âme encore, ce qui explique ses difficultés dans la vie ! Vous lirez que votre âme vous survit, pour découvrir que c'est dans le souvenir et l'évocation de vos amis ou de vos lecteurs qu'elle se trouve. Tant pis pour ceux qui ont laissé peu de traces de leur passage, leur âme survivra moins longtemps !

Après avoir manifesté une certaine aptitude à la béatitude des simples, par exemple en indiquant que l'échange de deux personnes à propos d'un auteur défunt est une composante constitutive de son âme (p. 40), ou que la lecture d'une œuvre d'un mort laisse intacte son influence sur le lecteur (p. 53), l'auteur s'afflige du vœu de silence des religieux et du retrait du monde des ermites, atteints d'anorexie de l'âme et de refus de se nourrir des autres, forme douce du suicide mental (p. 62-63). Décidément, où se trouve la franche rupture avec une vision dominée par la biologie ?

Jean-Etienne LONG, o.p.

Réaction des lecteurs

Notre dernier éditorial invitait à prolonger le débat à propos du discours de Monsieur Sarkozy au Latran. Nous publions donc une longue réflexion envoyée par le frère Ceslas (Bernard) Bourdin, dominicain, professeur d'histoire et de théologie à l'Université de Metz, enseignant la philosophie politique à l'Institut Catholique de Paris. Il s'y arrête longuement à la question des héritages, interroge certains aspects du discours du Latran, et discute la position du frère Yves Combeau, parue dans le dernier numéro de *L&V*.

Le discours du Latran : quelle alliance entre la laïcité et le christianisme ?

Les réactions au discours du Latran ont le plus souvent porté sur la laïcité sans véritablement s'interroger sur le rapport aux héritages chrétiens. Si ces deux questions sont connexes, celle des héritages chrétiens est beaucoup plus globale et permet de renouveler la réflexion sur la loi de 1905 dans des termes plus larges que la seule interprétation d'un texte juridique. Le droit avalisant des présupposés philosophiques, et doit-on ajouter en l'occurrence, de lourds conflits historiques, c'est sur le rapport à notre histoire politico-religieuse qu'il est préférable de mettre l'accent. Ouvrir à nouveau ce « dossier » par de brefs éléments de réflexion est de nature à éviter quelques raccourcis et de s'enfermer dans de sempiternelles querelles d'exégèses juridiques aux fins (quelquefois) d'une idéologie revancharde inavouée.

1. Un discours de bon sens malheureusement problématique

Le discours du Latran appelle plusieurs observations : indéniablement, la première partie de ce discours ne justifie pas la moindre critique sur le lien étroit entre la France et le christianisme et plus particulièrement avec le catholicisme. « La laïcité ne saurait être la négation du passé », comme l'affirme avec bon sens le Président de la République.

Je partage aussi pleinement l'affirmation selon laquelle l'Église catholique (parmi d'autres traditions spirituelles) peut jouer un rôle positif dans la vie publique de notre pays. C'est par là-même faire évoluer la laïcité en un sens plus largement délibératif. Le temps d'une relation concurrentielle entre laïcité et christianisme n'a plus de sens. Il convient d'ailleurs d'ajouter que bien des penseurs laïques n'ont jamais nié la référence à une transcendance.

Mais puisqu'il faut cesser de regarder les blessures du passé (comme semble y tenir le Président de la République), et qu'il est préférable de se projeter vers l'avenir, le rapport à nos racines chrétiennes ne saurait être ni hypertrophié, ni idéalisé. La meilleure voie pour fausser la relation de nos contemporains avec leur histoire religieuse est de céder à l'apologétique. Il ne peut qu'en résulter des conséquences fâcheuses, tant au présent que pour l'avenir, dans la relation entre l'État, la société civile et les Églises chrétiennes.

Ainsi, la France et l'Europe n'ont pas attendu le « laïcisme » pour voir s'affronter le « spirituel » et le « temporel » : rappelons-nous les conflits de la France gallicane (Philippe le Bel et Louis XIV) avec le Siège romain ou bien encore le sac de Rome par Charles Quint. Ces épisodes violents de la chrétienté (plus violents que ceux de la crise des inventaires en 1906) rappellent que la laïcité s'inscrit dans une longue trajectoire historique, faite de ruptures mais aussi de continuité. Les humiliations du Siège romain sont à cet égard un très bon exemple de la complexité des héritages chrétiens, et finalement de leur paradoxe : les plus agressifs à l'encontre de l'Église ne sont pas toujours là où l'on croit !

La loi de 1905 a rompu avec un modèle coextensif de relation entre l'État et l'Église, elle n'en a que plus permis une nouvelle *libertas ecclesiae*, une vieille idée médiévale ! Dès lors, il ne saurait y avoir une simple juxtaposition entre deux moments de notre histoire, l'un impeccable au plan des « héritages chrétiens », l'autre ombrageux et ingrat. La laïcité, même avec sa part de sectarisme, et n'en déplaise à nos bons vieux laïcards et leurs « alliés objectifs » (les cléricaux), est en fait paradoxalement un héritage chrétien. Elle n'est pas née en Extrême-Orient ou en Afrique, mais bien dans un pays de culture chrétienne.

Sur une question majeure qui lui est corrélative, la revendication par l'Eglise des sources chrétiennes des droits de l'homme constitue un autre excellent exemple de la relation complexe entre l'héritage chrétien et, par delà la seule laïcité, celui de l'humanisme séculier. Toute approche binaire de l'histoire n'aide pas un peuple à assumer son passé et à se projeter dans l'avenir.

Ce n'est donc pas à deux « mémoires » que la société française contemporaine est confrontée, mais à une « mémoire » métissée qui ne permet pas de comparer l'instituteur avec le curé et le pasteur. Cette comparaison ne peut que conduire à relancer de vieux conflits stériles, comparaison par ailleurs injustifiée (comparaison n'est pas raison), la morale laïque et la morale religieuse ne se situant pas sur les mêmes registres, comme le dit

avec justesse Jean Baubérot[1]. Plutôt que de surmonter les blessures du passé, cette approche est au contraire de nature à les réactiver. Ce contre quoi il faut se prémunir est la double pathologie de la religion et de la raison, problématique développée par le Cardinal Ratzinger et le philosophe Jürgen Habermas[2].

C'est par une entente nouvelle entre la raison et la religion (d'abord la foi) que l'alliance entre la laïcité et le christianisme est possible et même souhaitable, plutôt que de se situer sur de prétendus critères du « mieux » ou du « moins bien ». Un tel rapport à notre histoire ne peut avoir que des effets corrosifs sur les enjeux présents et futurs du rapport entre les Églises (plus largement les religions) et la laïcité, comme en témoigne la thèse selon laquelle cette dernière ne serait, bien interprétée, qu'un « squelette[3] ».

2. Réaction critique à un commentaire du discours du Latran

Cette thèse menée jusqu'à son terme est dangereuse, dans la mesure où le libéralisme radical qu'elle sous-tend implique l'interdiction de toute régulation publique de l'État. Est-ce à dire que les extrémismes religieux ont droit de cité ? Cela ne semble pas aller dans le sens de la politique de l'ancien ministre de l'Intérieur.

De plus, en cohérence avec ce libéralisme, l'État n'a pas de « positivité » ou de « valeur propre », il n'intervient qu'en tant que « garant des libertés » (art. cité, p. 118). Affirmation discutable : que devient le concept de bien commun si cher au Concile Vatican II (*Gaudium et Spes*, 75, 3) que la puissance publique a charge de mettre en œuvre ? L'État démocratique, « garant des libertés » est aussi le garant de l'autonomie collective de la société et de la protection des personnes, comme le rappelle Benoît XVI[4].

Deux autres affirmations font difficulté : d'une part, celle qui définit les religions « comme utiles et nécessaires… Loin de gêner l'État, elles l'assistent… Elles sont les collaboratrices nées de l'État… », au service de « la cohésion du corps social,… [5]». Dans cette perspective, il ne lui reste plus qu'une mission d' « ordre public ». Serait-ce la police de l'État ultra-libéral ? Je ne nie pas l'importance des religions en matière de cohésion sociale, mais leur réduction à une fonction « nécessaire » et « utilitaire » me laisse songeur. Nous voilà renvoyés « au beau temps » du Siècle des Lumières dont précisément les laïques se réclament !

1. Voir *La Croix*, vendredi 9 mai 2008 dans Forum et débats.
2. Voir « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, juillet 2004, pp. 5-28.
3. Yves COMBEAU, « Dernières nouvelles de la laïcité », *Lumière & Vie* 277, janvier-mars 2008, p. 115.
4. *Dieu est amour*, n° 28, § 1.
5. *Ibid.* p. 118. En regard, citons Benoît XVI, *Dieu est amour*, n° 28, pp. 55-56 : « L'Église ne peut ni ne doit prendre en main la bataille politique…se mettre à la place de l'État…Elle doit s'insérer…par la voie de l'argumentation rationnelle…La société juste ne peut être l'œuvre de l'Église, mais elle doit être réalisée par le politique ».

D'autre part, me pose encore une difficulté la définition réductrice des systèmes philosophiques présentés comme inévitablement immanents. Que la transcendance soit une « ultime garantie de la liberté humaine » ne fait pas pour moi l'ombre d'un doute, mais que les philosophies ne proposent aucune transcendance « au point d'aliéner complètement (la liberté humaine) dans un système totalitaire » [6], laisse rêveur tout lecteur attentif des philosophies modernes (tel le libéral John Locke) et tout bon connaisseur des pensées déistes du XIXe siècle (tel Jules Simon).

Conclusion

De part sa conception minimaliste de la laïcité et de l'État, de ses définitions réductrices de la religion (le mot foi n'apparaît jamais, et l'Église très peu, sauf pour légitimer le propos de l'auteur) et de la transcendance (et par voie de conséquence de l'immanence), enfin de part ses contradictions par rapport à un libéralisme conséquent et tempéré, cette thèse qui se veut être l'avocat d'un renouvellement de la laïcité est l'exemple topique du raisonnement qui va à contresens de ce qu'il veut produire : un État démocratique et pluraliste ne peut faire l'économie d'une norme publique (qui n'est pas que de l'ordre public[7]), celle-ci étant bien évidemment établie en relation avec les acteurs (y compris religieux) de la société civile.

L'élaboration de la norme publique est une condition fondamentale pour que la laïcité positive, que le Président de la République appelle de ses vœux, soit à même d'être pleinement pertinente. Il y va d'un civisme autant républicain que chrétien. A cette fin, les héritages chrétiens sont l'affaire de tous les citoyens, et non des seuls croyants, en sorte que notre passé multi-séculaire soit réapproprié. Les héritages n'ont de sens que s'ils nous projettent dans un avenir commun.

6. Note de la rédaction : La citation incriminée est la suivante : « M. Sarkozy affirme que le souci de l'homme et de la cité tel qu'il est porté par les religions est préférable à tout autre, parce qu'il est enraciné dans la transcendance, ultime garantie de la liberté humaine, au lieu que tout système philosophique immanent, en risquant de se replier sur lui-même, est susceptible d'attenter à la liberté des hommes, au point de l'aliéner complètement dans un système totalitaire » (article cité, p. 118).
7. Benoît XVI, *Dieu est amour*,.n° 26 : « Il est certain que la norme fondamentale de l'État doit être la recherche de la justice,… sa part de bien commun ». Voir également n° 28, § 2.